Arhid. Prof. Dr. IOAN N. FLOCA

DREPT CANONIC ORTODOX

LEGISLAȚIE ȘI ADMINISTRAȚIE BISERICEASCĂ

vol. I



EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC [illegible]
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE [illegible]

DREPT CANONIC ORTODOX,
LEGISLAŢIE SI ADMINISTRAŢIE
BISERICEASCĂ

Voi. I

Arhid. prof. Dr. IOAN N. FLOCA

DREPT CANONIC ORTODOX,
LEGISLAŢIE ŞI ADMINISTRAŢIE BISERICEASCĂ

Voi. I

TIPĂRIT CU BINECUVÎNTAREA
PREA FERICITULUI PĂRINTE
TEOCTIST
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMANE



EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC SI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
BUCUREŞTI — 1990

CUVÎNT ÎNAINTE

De la început ne exprimăm bucuria pentru apariţia manualului de Drept canonic ortodox, legislaţie şi administraţie bisericească, lucrare aşteptată cu deosebit interes atît de profesorii şi studenţii Institutelor noastre teologice, cit şi de toţi preoţii şi teologii ortodocşi români. Această apariţie editorială, atît de necesară, de aproape o jumătate de veac, a devenit posibilă prin eforturile conjugate ale forurilor noastre bisericeşti de decizie, care au impulsionat permanent cadrele didactice ale Institutelor teologice, pentru a-şi lua obligaţia de a rezolva problema editării manualelor pentru pregătirea viitorilor slujitori ai altarelor, dar şi prin rîvna şi strădania mereu cercetătoare a profesorilor care au făcut dovada ataşamentului faţă de Biserică şi a dăruirii deplinei capacităţii teologice, oferind lucrări de referinţă, atît pentru uzul studenţilor şi slujitorilor altarelor, cît şi pentru a face cunoscută pretutindeni gîndirea şi practica Bisericii noastre strămoşeşti.

Fixaţi puternic pe tradiţiile sănătoase ale învăţămîntului nostru teologic, care a început să-şi contureze personalitatea sa, mai ales după ridicarea la rang de Patriarhie a Bisericii noastre, profesorii noştri au încercat să ofere manuale proprii disciplinelor teologice ortodoxe româneşti.

Unele dintre acestea erau cursuri dactilografiate şi multiplicate, în număr limitat, numai pentru uzul studenţilor. Destul de puţine la număr erau cele alcătuite — în bună parte — după schemele unor manuale apusene, sau chiar ca simple traduceri ale unor tratate aparţinînd teologilor ortodocşi străini, care s-au tipărit ca manuale sau cursuri universitare pentru diferitele discipline din cadrul secţiei practice a Teologiei.

In ceea ce priveşte Dreptul canonic ortodox elste de semnalat faptul că în secolul nostru au apărut prea puţine manuale originale. Printre acestea, singura apariţie demnă de un nivel universitar fiind aceea a manualului alcătuit de profesorul Valerian Şesan şi intitulat: «Curs de Drept Bisericesc universal», tipărit la Cernăuţi în anul 1942. După această dată încercări notorii de alcătuire a unui manual de Drept canonic a făcut regretatul profesor Liviu Stan, care a deţinut catedra de Drept bisericesc de la Institutul teologic din Bucureşti, profesor cunoscut pentru capacitatea şi înalta competenţă teologică. Apusul vieţii pămînteşti al acestui mare canonist al Bisericii noastre (f 1973), apreciat de înalte instituţii de învăţămînt teologic ortodox din întreaga Europă, a pus capăt demersurilor sale, dar nu şi realizării năzuinţei sale de a se tipări un manual de Drept canonic, pentru că aşa cum era de aşteptat, ilustrul nostru profesor a pregătit din vreme şi a cooptat în vederea alcătuirii manualului pe unul dintre cei mai bine pregătiţi discipoli ai săi, pe actualul profesor titular de Ia Institutul teologic din Sibiu, P. C. Arhid. Ioan N. Floca, doctor în teologie, specialitatea Drept bisericesc — în anul 1969 —, pentru a duce mai departe

munca aceasta de elaborare şi tipărire a manualului, după ce va fi făcut şi studii superioare de drept la Facultatea de Ştiinţe Juridice din Bucureşti şi apoi din Cluj, unde şi-a susţinut — cu alese aprecieri — şi teza de doctorat în anul 1980. Precizăm că P.C. Arhid. dr. loan Floca este astăzi o personalitate cunoscută în rîndul cercetătorilor vechiului Drept românesc, premiul Simion Bărnuţiu care i-a fost acordat recent de Academie pentru valoroasa colaborare la Istoria Dreptului românesc, lucrare apărută în anul 1980, este o mărturie în acest sens.

Din nenumăratele lucrări ale profesorului Liviu Stan, lăsate moştenire ucenicului său P. C. Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, cum reiese din însuşi testamentul citat în prefaţa autorului, lucrări indicate împreună cu bogata bibliografie de specialitate la sfîrşitul fiecărui volum al acestui manual, se poate vedea ce efort uriaş a fost întreprins pentru alcătuirea unei lucrări unitare, aşa cum se cerea conform programei analitice.

Analizînd conţinutul acestui manual 'de Drept canonic ortodox, legislaţie şi administraţie bisericească facem constatarea îmbucurătoare că el oferă studenţilor teologi şi slujitorilor altarelor noastre, elementele principale de Drept canonic cu care fiecare poate să-şi alcătuiască imaginea reală a Bisericii noastre Ortodoxe, sub înfăţişarea ei de instituţie religioasă.

Deşi socotim că nu mai este necesar să arătăm cit de important este ca studenţii teologi să înţeleagă şi să cunoască în amănunt cum se încadrează Biserica, această instituţie divino-umană, în angrenajul vieţii sociale, ţinînd seama de specificul ei, de structura ei, păstrîndu-şi toate atributele cu care a fost înzestrată de Mîntuitorul nostru lisus Hristos, întemeietorul ei totuşi, pentru a evidenţia cîteva din virtuţile acestui manual, vom aminti că temelia pe care a fost zidită Biserica se află expres exprimată în Sfînta Scriptură şi în Sfînta Tradiţie, care dau împreună mărturie, oricînd, despre specificul Bisericii ca instituţie religioasă, chemată să se ocupe de mîntuirea oamenilor, fără să se erijeze nicidecum într-o instituţie lumească, aşa cum a precizat însuşi întemeietorul ei care a spus : «Daţi Cezarului cele ce sînt ale Cezarului şi lui Dumnezeu cele ce sînt ale lui Dumnezeu» (Matei 22, 21). Pe acest fundal scripturistic se clădeşte întregul edificiu, cuprinzînd — metodic — materialul didactic, cu care este înzestrat manualul de faţă. Sînt prezentate pe rînd, mai întîi însuşirile sau atributele Bisericii (sfinţenia, unitatea, sobornicitatea şi apostolicitatea), arătînd că între acestea există o strţnsă legătură organică.

Cum era şi firesc autorul acordă o importanţă deosebită principiilor de constituire şi organizare a Bisericii, prezentînd — pe rînd —, mai întîi pe cele canonice cu fond dogmatic şi juridic şi anume : principiul eclesiologic-instituţional, principiul organic, principiul ierarhic, principiul sinodal, principiul iconomiei sau al pogorămîntului şi principiul loialităţii faţă de Stat; şi apoi pe cele canonice cu fond simplu juridic, adică; principiul autocefaliei, principiul autonomiei interne, principiul nomocanonic sau pravilnic, principiul teritorial. Evidenţiem aici modul în care autorul prezintă, dintre acestea principiul sinodal, sau principiul sobornicităţii. «Acesta constă în rînduiala potrivit

căreia, organele superioare de conducere a Bisericii nu sînt cele individuale, reprezentate de cîte o persoană, ci cele constituite de sinoade, adică sub formă de organe colegiale sau colective» (p. 197).

Relevînd aspectul dogmatic al principiului sinodal autorul aduce în sprijin argumente scripturistice (Matei 20, 25—26 ; Marcu 10, 41—45; Luca 22, 24—29), arătînd, că prin însăşi porunca Mîntuitorului este interzisă instituirea unei autorităţi supreme individuale în Biserică, după «sistemul autocrat al lumii de atunci şi dispunînd ca toţi Apostolii să slujească şi să conducă împreună Biserica» (p. 197).

Din modul în care Sfinţii Apostoli au dat urmare acestei porunci, Iucrînd în chip sinodal (Fapte 1, 15—26; 6, 1—6; 15, 6—28), precum şi din modul în care «Sfînta Tradiţie a precizat învăţătura că autoritatea superioară în Biserică o deţin sinoadele la diverse niveluri, iar nu vreo căpetenie ierarhică în mod individual» (cf. Canoanele: 34, 37 Apost.; 4, 5, 6 Sin. I ec.; 6 Sin. II ec. etc.), se observă ce importanţă deosebită i s-a acordat principiului sinodal, după cel ierarhic.

«Acestui principiu canonic fundamental i se dă o largă expresie şi în legiuirile actuale ale Bisericii noastre, prin modul de constituire şi de funcţionare a tuturor organelor colective de conducere bisericească, începînd de la cea mai mică unitate administrativă, care este parohia, şi sfîrşind cu cea mai mare, care este Patriarhia. în toate aceste unităţi conducerea clericală-ierarhică este încadrată în sobornicitate, după cea mai autentică rînduială canonică şi tradiţie ortodoxă» (p. 197).

întreaga zestre spirituală lăsată nouă moştenire de Sfinţii Apostoli, numită în mod curent «Succesiune apostolică» şi care în esenţă constă în starea harică a preoţiei, în cele trei trepte de instituire divină şi In puterea pe care o au aceste trei trepte de a continua lucrarea Sfinţilor Apostoli şi a Mîntuitorului însuşi, se află permanent la temelia Bisericii. Privită sub cele trei înfăţişări: «de lucrare sfinţitoare, de lucrare propovăduitoare şi de lucrare cîrmuitoare sau pastorală», zestrea aceasta a fost transmisă în mod direct şi solidar celor trei trepte, căci «preoţia este una, dar din ea toţi membrii stării preoţeşti deţin împreună şi în mod solidar cîte o parte (clerus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur), cum spunea Sfîntul Ciprian» (p. 245; v. şi p. 108).

Prezentînd, pe spaţii întinse, rolul preoţiei sacramentale, în manual ni se înfăţişează temeiurile canonice ale activităţii tuturor treptelor preoţeşti de instituire divină, precum şi a celor de instituire bisericească, evidenţiindu-se rolul deosebit de important al credincioşilor — elementul indispensabil al corpului eclesial (Trupul tainic al Domnului) —, fără de care acesta nu ar fi putut să existe şi nu şi-ar fi avut de fapt rostul în istoria milenară a creştinismului.

Rolul mirenilor în Biserică, colaborarea între cler şi credincioşi pe baza principiului constituţional bisericesc, sînt şi mai mult puse în evidenţă prin prezentarea Statutului de organizare al Bisericii Ortodoxe Române, în care se reliefează pregnant importanţa ce se acordă acestora de către Biserica noastră, păstrătoare fidelă a doctrinei şi practicii canonice ortodoxe. Astfel «potrivit acestei rînduieli, puterea bisericească se deţine şi se exercită, în forme determinate pe principiul

dragostei creştine care îmbină autoritatea cu libertatea, şi pe principiul responsabilităţii generale a tuturor membrilor Bisericii, pentru buna ei chivernisire. Aceste forme sînt colegiile, adunările, congresele, consiliile, comitetele, sinoadele arhiereşti, ca şi sinoadele mixte şi oricare alte forme care fac posibilă conducerea treburilor fiecărei unităţi bisericeşti, prin colaborarea în spiritul dragostei şi cu conştiinţa răspunderii solidare pentru Biserică a tuturor membrilor Bisericii, în frunte cu clerul şi ierarhia» (p. 197).

«Potrivirea lucrării Bisericii cu lucrarea lui Dumnezeu prin vreme» cum se exprimă autorul, a *tost* şi rămîne o linie de conduită permanentă în Biserica noastră. «Ea nu este chemată să-şi săvîrşească lucrarea ei mîntuitoare decît în condiţii pe care nu le creează ea, ci pe care Ie creează aceeaşi putere divină, care a întemeiat-o pe ea, şi care, prin intermediul legilor naturii, îi oferă un cadru care trebuie socotit voit de Dumnezeu, în aceeaşi măsură în care este voită şi lucrarea Biserici». In spiritul acesta, «în Ortodoxie se păstrează şi se exprimă în cele mai variate forme colaborarea Bisericii conducătoare cu credincioşii laici sau mireni. Biserica se situează în mijlocul lor, atît prin lucrarea ei sacerdotală cît şi prin celelalte lucrări legate de organizarea şi cîrmuirea chipului său social. Ea nu se situează şi nu este deasupra poporului, nu se distanţează de el, ci tot ceea ce face, face la arătare, în faţa poporului şi sub controlul credincioşilor, întocmai după chipul în care se oficiază sfintele slujbe numai în prezenţa poporului, în vederea Iui şi pentru el» (p. 415—416). Aşa trebuie înţeleasă Biserica, Trupul tainic al Domnului, «marele corp al obştii bisericeşti, în totalitatea lui, cler şi credincioşi», care conform spiritului tradiţiei noastre canonice se bucură de asistenţa Duhului Sfînt şi prin aceasta de infailibilitate (p. 414).

Ar putea fi reliefate încă multe elemente valoroase din conţinutul acestui manual foarte util învăţămîntului nostru teologic şi întregii Biserici Ortodoxe Române, atît din punct de vedere teoretic cît şi practic. Ne limităm însă doar la cîteva aprecieri generale, semnalînd şi evidenţiind importanţa şi utilitatea apariţiei acestui manual de Drept canonic ortodox, legislaţie şi administraţie bisericească, atît pentru învăţămîntul nostru teologic universitar, cît şi pentru toţi slujitorii altarelor noastre străbune.

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC

P R E F A Ţ Ă

Manualul de Drept Canonic Ortodox, legislaţie şi administraţie bisericească pentru Institutele Teologice Universitare a fost alcătuit pe baza programei analitice, aprobate de Sfîntul Sinod, cu înalta binecuvîntare a Prea Fericitului Părinte, TEOCTIST, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.

In vederea întocmirii temelor, ţinînd seama de exigenţele ştiinţifice actuale, autorul a consultat izvoarele şi bibliografia de bază a disciplinei : Canoanele Bisericii Ortodoxe, Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române, Tratatele de Drept canonic şi lucrările şi studiile elaborate de profesorii şi doctoranzii specialişti în materie, surse de informare indicate la bibliografie, pe capitole, ca lucrări de referinţă, şi a urmat îndeosebi lucrările profesorului său îndrumător şi părinte sufletesc preot **Liviu Stan,** unele alcătuite cu scopul de a constitui părţi dintr-un viitor manual.

Autorul consideră că a dat astfel manualului o unitate de concepţie, respeotînd tradiţia canonică ortodoxă românească, şi a dus la îndeplinire obligaţia asumată prin înţelegerea survenită şi îndatorirea ce o are ca legatar testamentar instituit de regretatul profesor îndrumător şi părinte sufletesc Liviu Stan, căruia, prin tipărirea lucrării de faţă, i se aduce cu recunoştinţă un profund omagiu. Aceasta şi datorită faptului că ilustrul profesor, prin ultima sa dorinţă a dispus prin testament: *«Biblioteca, cărţile şi elaboratele mele cărturăreşti, le las moştenire ucenicului şi fiului meu sufletesc Ioan Floca».*

Mulţumim, cu fiască supunere, Prea Fericitului! Părinte TEOCTIST, • Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, pentru larga înţelegere, interesul şi sprijinul material şi moral acordat în vederea apariţiei acestui manual care, alături de alte manuale şi lucrări teologice de deosebită valoare, va contribui la ridicarea prestigiului Bisericii şi Şcolii teologice româneşti.

Sibiu, 1990 AUTORUL

ABREVIERI

Ane. — Ancira
Ant. — Antiohia.
Ap(ost). _ Apostol (ic)
Art. = Articol
Basii. — Basilieale
B.O.R. = Revista «Biserica Ortodoxă Română»
Ccz/i. Canon
Cart. •= Cartagina
C.F. - Codul Familiei
Ci. — Cercetări istorice
Clement Rom. — Clement Romanul
C.J.C. — Codex Juris Canonici.
Cod. — Codex.
Cod. Just. — Codex Justinianeus
Cod. Theod. — Codex Theodosianus
Col. — Coloana
Const(ant.). — Constantinopol (C-pol)
Con st. Apost. — Constituţiile apostolice.
C.P. - Codul Penal
Decr. — Decret
Dig. — Digeste
Dionisie Alex. — Dionisie al Alexandriei
Ep(ist). — Epistola
Eus Ist. B. — Eusebiu de Cezareea, istoria bisericească
G.B. = Revista «Glasul Bisericii»
Gangr. — Gangra
GI. - Glava
Grigore Naz. — Grigore de Nazîanz
Instit. = Institutiones
Joan Post. = Ioan Postnicul
Laod. — Laodiceea
M.A. = Revista «Mitropolia Ardealului»
M.B. — Revista «Mitropolia Banatului»
M.M.S. = Revista «Mitropolia Moldovei şi Sucevei»
M.O. — Revista «Mitropolia Olteniei»
Nichiîor Mărt. — Nichifor Mărturisitorul
Nov. — Novela
O. — R^fîsta «Ortodoxia»
Petru Alex. = Petru al Alexandriei
P.L. — Migne, Patrologia latină.
P.G. = Migne, Patrologia greacă
R.D.S. — Revista de Drept şi Sociologie
R.d.l. = Revista de Istorie
Reg. — Regulament
R.O.C. — Revista «Romanian Orthodoxi Church»
Sin. ec. = Sinod ecumenic
S.T. = Revista «Studii Teologice»
St. -= Statut
Teodor Stud. - Teodor Studitul
Timotei Alex. — Timotei al Alexandriei
T.R. - Telegraful Român
Vas. c. M. = Vasale cel Mare

(PARTEA I

INTRODUCERE ÎN DREPTUL CANONIC ORTODOX

I

DESPRE DREPT IN GENERAL

A. DESPRE DREPT ŞI STUDIUL DREPTULUI

In vorbirea curentă cuvîntul drept se foloseşte foarte des, nu numai în sens juridic, ci şi cu diferite alte semnificaţii.

Despre drept, în sens juridic, despre dreptate, despre legile de drept, despre modul în care se prezintă acestea în viaţa societăţii, despre aplicarea lor, despre rostul cu care se face această aplicare, fiecare om are cunoştinţă, în funcţie de nivelul de cultură şi de preocupările ce le are. Aceasta, pentru că, fără deosebire, oamenii sînt supuşii legii, trăiesc în cadre create de legile de drept, aşa încît se poate spune că omul trăieşte pretutindeni sub lege.

Deşi tuturor oamenilor le este cunoscut că legea de drept, într-un fel sau altul este un element comun ce intră activ în viaţa lor, totuşi modul în care acţionează legea de drept asupra vieţii fiecăruia şi modul în care orice ins acţionează în raport cu legile de drept, constituie particularităţi ale fiecărui individ, aşa încît, privit în cadrul acesta al legilor se poate spune că fiecare reprezintă o *monadă* juridică aparte, adică o unitate distinctă căruia i se zice în mod obişnuit subiect de drept. Ca subiect de drept, fiecare ins este purtător al unui număr de drepturi şi al unui număr de îndatoriri care împreună formează ceea ce se numeşte statutul juridic al unei persoane.

Din cele spuse pe scurt pînă aici se poate vedea oricine vrea să se ocupă de studierea legilor, adică de studiul dreptului are un cîmp destul de vast pentru o astfel de îndeletnicire.

Trebuie să mai relevăm apoi, că tot ceea ce am spus despre legi şi despre drept în general cu raportare la viaţa omenească comună, este valabil şi cu raportare la viaţa credincioşilor, care fac parte din Biserică, în calitate de membrii ai acesteia, pentru că nici Biserica sau

viaţa bisericească nu se poate sustrage legilor de drept, ele fiind prezente şi acţionînd şi în viaţa Bisericii ca şi în orice formă de viaţă religioasă organizată în genere.

După această sumară înfăţişare a ceea ce poate să însemne dreptul, legea de drept, şi studiul dreptului, să vedem acum principalele aspecte ale vieţii în genere care sînt strict determinate de legile de drept, în sensul că acestea creează felurite cadre legale în care fiecare individ, atît ca membru sau cetăţean al unui stat şi al oricărei societăţi laice, cît şi ca membru al oricărei grupări religioase, şi al Bisericii îndeosebi, trebuie să trăiască conformîndu-se normelor pe care legile de drept le impun pentru viaţa şi activitatea oamenilor.

Legile de drept merg atît de departe în determinarea identităţii individului, încît îl au în vedere chiar înainte de a se naşte, stabilind anumite drepturi pe seama fătului, între care cel dintîi este dreptul de a se naşte după ce a fost conceput, apărîndu-1 de curmarea artificială a vieţii abia începute, asigurîndu-i apoi paternitatea şi o sumă de alte drepturi legate de familia în care urmează să se nască -sau şi numai de mama care îl va naşte, deşi atît înainte de naştere cît şi timp îndelungat după naştere, noul subiect al dreptului este inconştient şi nu poate în mod personal să-şi exercite vreun drept sau să-şi îndeplinească vreo îndatorire.

Din momentul în care se naşte, viaţa copilului se desfăşoară în conformitate cu anumite legi, care creează o sumă de drepturi şi îndatoriri atît pentru el cît şi pentru părinţi, pentru familie şi pentru societate.

Inaintînd în vîrstă, fiecare etapă a vieţii omului aduce cu sine schimbări prevăzute de legi şi impuse de acestea în situaţia legală sau în statutul juridic al fiecăruia. Intre actele care conduc la importante schimbări ale statutului juridic al fiecărei persoane se enumeră : urmarea unei şcoli de instruire şi educare, în vederea formării unei profesii, angajarea în cîmpul muncii, satisfacerea serviciului militar, încheierea căsătoriei ş.a.

De observat că omul, pe măsură ce înaintează în vîrstă dobîndeşte pe lîngă noi drepturi şi îndatoriri, şi o anumită responsabilitate stabilită prin lege, care se împlineşte din ce în ce mai mult pînă la vîrstă majoratului cînd devine deplină, în toate sectoarele vieţii sociale.

Complexitatea relaţiilor care se stabilesc prin încheierea unor acte, ca şi însemnătatea acestora au determinat pe legiuitori să alcătuiască (cîte) un anumit cod, (corp de legi) în care sînt determinate amănunţit normele juridice privitoare la acestea. Modul în care determină legile juridice, statutul juridic al persoanei, diferă însă de la stat la stat, de la epocă la epocă şi evoluează mereu.

O importantă schimbare în statutul juridic al fiecărei persoane o aduce actul căsătoriei a cărui încheiere produce schimbarea stării civile a persoanelor care se căsătoresc. Legislaţia veche şi nouă îmbracă actul de schimbare a stării civile prin căsătorie într-o mulţime de forme juridice care trebuie împlinite, constituind condiţii obligatorii atît înainte de căsătorie cît şi în'timpul căsătoriei, adică în momentul încheierii căsătoriei, precum şi după acest act. Din încheierea căsătoriei re-

zultă unele drepturi şi îndatoriri noi pentru soţi, pentru restul membrilor familiei, pentru copii, pentru societate.,

O schimbare însemnată în situaţia legală a fiecărui om produce şi profesia. Aceasta deoarece oricine se angajează într-o muncă pe care o prestează constant, dovedind îndeletnicire profesională, îşi asumă o seamă de îndatoriri şi dobîndeşte o sumă de drepturi noi, strîns legate de profesia pe care o exercită.

Omul, de-a lungul vieţii sale este pus mereu în situaţia de-a dobîndi sau de-a înstrăina anumite bunuri, de-a cumpăra, de-a dona, de-a moşteni, de-a închiria, de-a împrumuta, sau de-a săvîrşi orice fel de acte în legătură cu circulaţia bunurilor economice. Toate aceste acte se săvîrşesc şi ele după anumite reguli de drept înscrise în legi specifice şi în corpuri de legi care se numesc Coduri.

De asemenea, dacă cineva se asociază cu mai mulţi semeni de-ai săi, întemeind o organizaţie profesională, una de ajutor reciproc, sau în orice alt scop licit, precum şi dacă se asociază şi creează o grupare religioasă sau dacă aparţine unei atari grupări, toate aceste acte sînt reglementate prin legi speciale care impun o seamă de îndatoriri şi creează o seamă de drepturi pentru cei ce se constituie în astfel de grupări, pentru cei ce aderă la ele, ca şi pentru cei care îndeplinesc sarcini şi funcţiuni în legătură cu activitatea acestora.

Ultima categorie de acte pe care le reglementează legile de drept sînt acelea în legătură cu moartea şi înmormîntarea, căci şi acestea se petrec nu numai după legi naturale ci şi după legi civile. Cu toate acestea, încheindu-şi crugul vieţii, omul nu încetează de a fi un subiect de drept şi după moarte.

Este un paradox, aproape, faptul că omul devine subiect de drept, purtător de drepturi şi îndatoriri, încă înainte de a se naşte şi că el continuă să fie subiect de drept şi după moarte. Oricît de neverosimil pare faptul acesta, el este totuşi real.

Cum trebuie înţeleasă calitatea de subiect de drept a fătului încă nenăscut am văzut. Să vedem acum în ce chip mai continuă să fie subiect de drept şi omul care a decedat.

In primul rînd el continuă să săvîrşească acte de voinţă şi post-mortem, în cazul în care a întocmit un testament sau în cazul cînd şi-a exprimat deschis, fără echivoc unele dorinţi pentru urmaşii săi, sau unele dorinţi în ce priveşte reglementarea unor raporturi juridice între cei rămaşi în viaţă. Este evident că într-un asemenea caz, deşi decedatul a dispărut din viaţă, totuşi prezenţa lui continuă să fie activă în relaţiile juridice, purtătorul calităţii lui de subiect de drept fiind voinţa pe care şi-a exprimat-o în scris sau verbal printr-un act de ultimă dispoziţie. în această calitate el compare chiar şi în justiţie ca şi în faţa altor organe sau autorităţi, ca să nu mai vorbim şi de cei direct interesaţi în executarea voinţei sau dorinţei din urmă a celui trecut la cele veşnice.

într-un al doilea fel el continuă să fie subiect de drept şi prin faptul că îndatoririle pe care şi le-a asumat în viaţă fiind, ca şi unele drepturi pe care n-a apucat să şi le mai exercite, trec asupra urmaşilor săi legitimi, mai ales sub chipul de îndatoriri şi — în foarte puţine şi rare

cazuri — sub acela de drepturi atuţici cînd este vorba să primească vreun ajutor, vreo indemnizaţie, vreo retribuţie sau contravaloarea unor bunuri etc.

In fine într-altfel un decedat poate să continue timp îndelungat şi chiar nelimitat să conteze ca subiect de drept, în rarele cazuri în care el creează un aşezămînt sau o fundaţie devenind ctitor al aceleia. Se înţelege că în asemenea cazuri voinţa sa, care este suportul subiectului de drept pe care 1-a reprezentat decedatul, continuă să determine acte şi relaţii juridice reale ca şi cînd ctitorul ar fi în viaţă.

Aşa se prezintă mai concret şi mai precis feluritele aspecte ale vieţii omeneşti care sînt reglementate prin legi de drept. In cazul încălcării legilor după care trebuie săvîrşite actele legate de fiecare din stările şi relaţiile pomenite, atunci intervine tot legea de drept care aplică sancţiuni sau pedepse felurite, după natura şi gravitatea încălcării legii. Şi aceste pedepse sînt prevăzute în anumite legi sau chiar în corpuri de legi numite Coduri, între care cel mai de temut este aşa numitul Cod Penal, adică Codul pedepselor pentru faptele care primejduiesc — prin încălcarea legii — fie viaţa indivizilor, fie viaţa societăţii sau a Statului.

Dar în afară de aspectele arătate ale vieţii omeneşti ca reglementate, pe diferite etape, prin legi de drept, mai există şi o sumă de alte aspecte ale vieţii omeneşti care depăşesc cadrul individual şi care sînt reglementate tot la fel prin felurite legi de drept.

Astfel, pe lîngă unitatea socială pe care o constituie familia, oamenii s-au asociat şi au creat felurite alte grupuri, asociaţii, societăţi sau organizaţii fie în scop de într-ajutorare, fie pentru realizarea altor scopuri care depăşesc puterile individuale. Ele pot fi create în scopul de a munci împreună spre a produce cele necesare traiului, în scop de apărare, în scop de asistenţă socială, adică de întreţinerea celor neputincioşi, a celor lipsiţi, apoi a copiilor orfani, în scop profesional — sindical, în scop artistic, cultural sau sportiv, în scop de cercetare ştiinţifică, în scop religios, în scop de a apăra pacea şi în fine în felurite alte scopuri legate toate de apărarea vieţii şi de dezvoltarea mijloacelor prin care se poate asigura o viaţă cît mai bună oamenilor. In acest chip şi cu acelaşi obiectiv au apărut şi aşa-zisele aşezăminte sau fundaţii precum şi numeroase instituţii.

Toate aceste asociaţii sau grupări omeneşti' organizate au devenit subiecte de drept, iar activităţile şi relaţiile lor au fost încadrate în legi, adică au fost strict reglementate prin legi de drept. Deasupra tuturor acestora s-a impus organizaţia statală sau Statul, care a apărut de la început, înveşmântat în legi de drept şi chiar ca generator, ca izvor, ori ca făuritor al acestor legi. Ca atare Statul însuşi, ca şi diversele sale organe care formează împreună aparatul de stat, sînt purtători ai calităţii de subiecte de drept sau au calitatea de subiecte de dirept, iar activităţile şi relaţiile lor, atît între ele, cît şi cu persoanele individuale, sub felurite forme de : asociaţii, societăţi, organizaţii, aşezăminte şi instituţii, sînt reglementate tot prin legi de drept.

Din toate cele arătate pe scurt în cele de pină aci, se vede că subiectele de drept din cadrul unui teritoriu determinat, deci ale unei ţări sau ale unui stat sînt ori individuale, ori sociale, cele dintîi numindu-se persoane fizice iar cele din a doua categorie numindu-se persoane juridice. Persoanele fizice se mai numesc în mod curent şi cetăţeni, în definirea situaţiei lor legale intrînd ca un element de bază însăşi calitatea de cetăţean. Faţă de numărul mare al cetăţenilor numărul necetăţenilor si al persoanelor juridice, care au fiecare altă situaţie legală, apare ca foarte redus. Cu toate acestea persoanele juridice îndeplinesc uneori, chiar dacă nu fac parte din aparatul de stat, rosturi mult mai importante decît indivizii.

In cadrul Statului şi cu o natură distinctă de Stat a apărut şi se găseşte acolo unde s-a putut organiza, o persoană juridică aparte, adică o asociaţie, o comunitate sau organizaţie religioasă cunoscută sub diverse numiri, dintre care cea mai folosită este aceea de Biserică. In limbajul juridic modern s-a încetăţenit numirea de cult pentru a designa atît Biserica propriu-zisă cît şi celelalte organizaţii religioase, indiferent cum s-ar numi după specificul lor, însă numai în cazul cînd au dobîndit calitatea de persoane' juridice, adică de subiecte sociale de drept.

Se înţelege că şi viaţa şi activitatea sau feluritele relaţii juridice ale acestora sînt reglementate tot prin legi de drept, dintre care unele sînt emanate de la autoritatea de stat iar altele de la autorităţile proprii ale diverselor biserici sau culte.

Cele ce s-au spus pînă aci, în privinţa legilor de drept şi a modului în care acestea intră activ în reglementarea drepturilor şi îndatoririlor legate de fiecare etapă a vieţii omeneşti sau de fiecare aspect deosebit al eî, se referă numai la legislaţia internă a unui stat sau numai la dreptul intern de stat, adică la dreptul din interiorul unei ţări. Dar în afară de legile şi de dreptul de acest fel mai există legi care reglementează şi relaţiile dintre state ca şi dintre membrii sau cetăţenii diferitelor state.

Cu alte cuvinte, există un drept intern şi un drept extern, adică există un drept propriu fiecărei ţări şi un drept comun mai multor ţări sau tuturor ţărilor. Cel dintîi se numeşte drept de stat sau dreptul intern al unui stat, iar cel de al doilea se numeşte drept internaţional, drept al popoarelor (volkrrecht), dreptul ginţilor (jus gentium) sau şi drept interstatal.

După cum s-a văzut, subiectele dreptului intern sînt de obicei indivizii sau persoanele care se numesc cetăţeni, adică membrii cu toate drepturile civile şi politice pe care le conferă legislaţia unui stat. Dar în afară de cetăţenii propriu-zişi ai unui stat pe teritoriul lui mai pot şă existe şi cetăţeni ai altor state, fie că aceştia se găsesc întîmplător sau în trecere prin statul respectiv, fie că s-au aşezat pentru un timp mai îndelungat în vreun interes oarecare. Mai poate exista şi o altă categorie de locuitori, adică cei fără de nici o cetăţenie aşa numiţii apatrizi. In fine, vicisitudinile vremii şi ale istoriei au făcut ca în unele state să se mai găsească şi alte categorii de locuitori cum. au fost odinioară sclavii, liberţii, peregrinii şi cum sînt acum refugiaţii, emigranţii etc.

Există apoi, între cetăţenii unor anumite ţări, felurite inegalităţi în ceea ce priveşte drepturile şi îndatoririle, inegalităţi determinate de apartenenţa la felurite clase sociale sau la alte categorii de membri ai aceleiaşi societăţi.

Fiecare dintre subiectele individuale ale dreptului intern pot să intre, în condiţii determinate tot de legi, în relaţii cu subiecte ale dreptului intern din alte state, fie că acestea sînt reprezentate de indivizi, de societăţi, de asociaţii, de aşezăminte sau fundaţii, de instituţii, de organizaţii obşteşti sau chiar de state. în asemenea cazuri subiectele dreptului intern depăşesc sfera dreptului de stat şi intră în circuitul relaţiilor internaţionale determinate de legile de drept internaţional sau de dreptul internaţional privat.

Tot la fel orice alte subiecte ale dreptului intern în afară de cele individuale sau de persoane, şi anume orice societăţi, asociaţii, comunităţi şi organizaţii religioase, organizaţii obşteşti, aşezăminte sau fundaţii, instituţii de tot felul şi însuşi Statul prin organele sale, pot să intre şi intră în mod obişnuit în relaţii cu organizaţii de acelaşi fel din alte state sau din alte ţări, stabilind cu acelea legături ce sînt reglementate prin legile internaţionale sau prin dreptul internaţional public.

O categorie specială de organizaţii active în relaţiile internaţionale sînt apoi o seamă de organizaţii filantropice, profesionale, culturale, artistice, ştiinţifice şi religioase internaţionale cum sînt: Crucea Roşie internaţională, Consiliul Mondial al Păcii, Consiliul Mondial al Bisericilor, şi altele.

în cele spuse pînă aci am amintit numai tangenţial faptul că legile juridice reglementează şi relaţiile de natură religioasă. De fapt fără a avea amploarea relaţiilor juridice din viaţa de "stat sau din viaţa internaţională, relaţiile juridice din viaţa religioasă şi *mai* concret din viaţa bisericească se prezintă cu aspecte asemănătoare ale acelora din viaţa de stat şi din viaţa internaţională. Ele pot fi urmărite într-un paralelism cu cele de care ne-am ocupat, căci şi ele încadrează yiaţa indivizilor ca şi a grupărilor sau obştilor, a organizaţiilor, a fundaţiilor, a aşezămintelor, a instituţiilor şi a Bisericii însăşi, într-un fel asemănător cu acela în care legile profane sau de stat încadrează aspectele arătate ale, vieţii interne şi a celei internaţionale. Relevăm de asemenea că şi în relaţiile externe sau de circuit internaţional atît credincioşii, cît şi organizaţiile religioase pot să acţioneze conformîndu-se normelor dreptului internaţional ca şi aceluia ale dreptului interbisericesc sau interreligios.

Din modul concret în care s-a arătat amănunţit, şi mai precis în ce chip se desfăşoară întreaga viaţă omenească sub legi, neputîndu-se şustrage acestora nici actele feluritelor etape ,şi aspecte ale vieţii profane sau laice, nici aspectele vieţii de stat, şi deopotrivă nici actele vieţii religioase sau ale vieţii bisericeşti, atît în cadrul intern cît şi în cadrul extern, se poate constata cît de complex este fenomenul juridic, privit şi numai sub aspectele lui externe sau în manifestările lui prinse în legi sau determinate de legi. De acest fenomen în întreaga lui complexitate se ocupă studiul Dreptului, ale căror elemente de bază pot fi

socotite pentru viaţa de stat: cetăţeanul şi legea, iar în viaţa bisericească credinciosul şi legea, care în limbaj teologic se numeşte canon.

Cu un astfel de obiect atît de vast, cu aspecte atît de variate, se înţelege de la sine că însuşi studiul dreptului a trebuit să ia încă din vremuri vechi o amploare deosebită, greutatea şi importanţa lui decurgînd din greutatea şi importanţa legii de drept în viaţa omenească.

Cercetînd felurite chipuri ale legii, justificînd rostul acestora, adîncind înţelesul unor principii şi al unor norme mai generale ale dreptului, relevînd legătura lui intimă cu statul, precum şi utilitatea dreptului pentru stat, s-a ajuns să se închege un studiu aparte al dreptului cu numeroase ramificaţii, diviziuni sau subdiviziuni, care toate împreună reprezintă o ramură aparte a ştiinţelor sociale şi intră cu aportul lor în patrimoniul culturii omeneşti.

Dar în afară de aspectele externe ale dreptului sau ale legii de drept, studiul dreptului se mai ocupă în mod necesar şi de un alt aspect al fenomenului juridic, adică de acela pe care-1 reprezintă conţinutul principal al acestui fenomen, sîmburele lui de adevăr care se lămureşte prin explicarea noţiunii de drept, în raport cu celelalte noţiuni folosite în ştiinţele sociale, apoi cu originea şi cu natura dreptului precum şi cu alte aspecte esenţiale ale fenomenului juridic.

în concluzie putem face următoarele precizări:

— Studiul dreptului se ocupă de fenomenul juridic în ansamblul său, atît sub aspectul său istoric, cît şi sub aspectul său principal şi etimologic.

— Fenomenul juridic constă din suma activităţilor şi relaţiilor omeneşti care nu pot fi reglementate altfel decît prin legi de drept.

— Legile de drept, principiile juridice şi studiul dreptului în ansamblul său reprezintă o ramură a culturii omeneşti. Ele contribuie la îmbogăţirea patrimoniului acestei culturi prin mulţimea de cunoştinţe, prin contactul în care pune spiritul omenesc cu felurite aspecte ale vieţii, chiar cu cele mai importante, lărgind astfel orizontul şi viziunea pe care şi-o poate forma cineva despre viaţă.

— Legile de drept, principiile juridice şi studiul dreptului în ansamblul său determină în mod esenţial orientarea practică în viaţă, adică în aspectele esenţiale ale vieţii, în actele principale ale acesteia şi cu deosebire în viaţa de stat.

•— Ele prezintă o utilitate deosebită şi au o contribuţie echivalentă atît pentru cultura şi viaţa religioasă, cît şi pentru orientarea practică în problemele bisericeşti, aşa cum se pun ele în fiecare epocă şi în genere în toate împrejurările sau în toate condiţiile obiective.

Iată pentru ce este necesar, ca înainte de a intra în analiza şi expunerea elementelor dreptului bisericesc, să avem o privire de ansamblu asupra studiului dreptului în genere, asupra necesităţii şi utilităţii lui, atît sub înfăţişarea sa practică, reprezentată de felurite legi care înveşmîntează relaţiile şi activităţile omeneşti, cît şi sub înfăţişarea sa principială sau teoretică, reprezentată prin elementele de bază ale gîndirii juridice.

B. NOŢIUNEA DREPTULUI

Pentru a putea dezvălui mai bine miezul cuvîntului, noţiunii sau conceptului de drept, ca şi realitatea care o exprimă acest cuvînt şi spre a-1 putea deosebi de alte noţiuni cu caracter tot atît de general, dar şi de specific în acelaşi timp, precum şi pentru a-1 putea deosebi şi de alte valori care-şi afirmă o prezenţă vie şi o putere diriguitoare în viaţa omenească, va trebui să procedăm la examinarea celor mai grăitoare încercări ce s-au făcut pentru determinarea noţiunii de drept, şi anume, analizarea înţelesului termenilor şi cuvintelor prin care se exprimă în mod curent noţiunea de drept şi noţiunile înrudite, în diverse limbi, şi analizarea definiţiilor pe care filozofii şi juriştii le-au dat dreptului.

1. Termenii specifici şi cuvintele înrudite prin care se exprimă noţiunea de drept în limba română

In mod curent în limba noastră se folosesc pentru exprimarea noţiunii de drept trei cuvinte şi anume : *dreptul, dreptatea* şi *legea.* Toate au acelaşi înţeles generic de drept. Primul, dreptul exprimînd noţiunea de drept în sens de putere sau de valoare superioară, ori în sensul mai concret al unei îndreptăţiri ce-i revine cuiva.

Al doilea, dreptatea, are înţelesul de stare creată prin aplicarea dreptului, adică de stare prin care se stabileşte dreptul cuiva sau prin care se înlătură o nedreptate.

In al treilea înţeles, adică în cel exprimat prin cuvîntul lege, dreptul este înfăţişat într-un chip mai concret, ca materializat în lege sau ca înveşmîntat în forma ei.

In oricare din aceste trei înţelesuri gîndirea poporului nostru pune întreaga noţiune de drept, chiar dacă, prin cuvintele folosite, ele relevă numai cîte un aspect sau cîte o lucrare, oricum am spune numai cîte o anumită ipostază a uneia şi aceleiaşi realităţi.

Cuvintele cele trei pe care le-am menţionat ca fiind de circulaţie la noi în vorbirea curentă pentru a exprima noţiunea de drept, îşi au corespondenţele lor, atît ca formă, cît şi ca înţeles şi în alte limbi. Ceea ce constituie specificul limbii şi gîndirii poporului nostru în legătură cu noţiunea de drept se poate releva printr-o analizare mai precisă a cuvîntului. drepD în primul rînd şi apoi a unor expresii profane şi a altor expresii religioase, folosite în mod curent, precum şi a conţinutului ideii de drept ca o sinteză a gîndirii lui asupra acestei realităţi.

Să vedem deci ce sens trezeşte sau sugerează cuvîntul drept, luat în cel mai simplu înţeles al său ?

Acest înţeles este unul fizic, material, este înţelesul rectiliniu, adică de conformitate cu linia dreaptă. Numai că această conformitate cu linia dreaptă nu se referă la însuşirile unor lucruri materiale ci la însuşirile unor fapte omeneşti. Aceste fapte sînt măsurate cu un instrument sau cu

un criteriu care este corespunzător liniei drepte şi prin care se apreciază rectitudinea sau dreptatea unei fapte, iar lipsa acestei însuşiri este numită strîmbătate sau nedreptate.

După cum este uşor de înţeles sensul fizic sau material al cuvîntului drept primează faţă de sensul lui juridic specific. Acest lucru şe scoate şi mai bine în relief prin înţelesul pe care-1 are zicala, atît de răspîndită : «să stăm strâmb şi să vorbim drept».

După înţelesul fizic sau material cuvîntul drept mai are în limba noastră şi un foarte pronunţat înţeles moral care se evidenţiază prin expresia : «ce-i drept, nu-i păcat».

Cuvîntului drept i se mai atribuie şi un sens religios, comun, atunci cînd se foloseşte expresia : «sfînta dreptate», care este socotită forma superlativă la care poate să ajungă însuşi dreptul.

Un alt înţeles este acela strict religios, bisericesc, pe care-1 găsim în expresii ca acestea : «drepţii Vechiului Testament», «drepţii loachim şi Ana», «dreptul prin credinţă va fi viu», «drepţii ca luminătorii strălucesc», ş.a. Din toate acestea se vede foarte clar că noţiunea de drept se acoperă cu aceea de sfînt sau cu aceea de mîntuit, mîntuirea însăşi fiind numită «îndreptare».

In fine, sensul juridic comun pe care-1 are cuvîntul drept în limba noastră, este acela de lucru ce i se cuvine cuiva în baza legii, sau în baza judecăţii prin care se aplică legea.

. Dacă încercăm să tragem o concluzie din cele arătate pînă aici 111 legătură cu înţelesul mai general şi cel mai concret pe . care-1 are cuvîntul drept în limba noastră vom ajunge tocmai la ceea ce s-a concretizat ca sens în ideea de drept, formată pe măsura înţelegerii poporului nostru şi după modelul lui de a înţelege dreptul.

Ce se cuprinde în această idee ?

In această idee generală se cuprind o sumă de idei mai mărunte sau o sumă de elemente care intră în alcătuirea ei, dîndu-i un conţinut înalt ca unele ce sînt reflectări ale unor realităţi obiective, prin care dreptul îşi afirmă prezenţa şi lucrarea în viaţa omenească.

Care sînt aceste idei sau elemente ?

Mai întîi avem ideea fizică de măsură rectilinie a faptelor omeneşti. Apoi avem ideea de drept în sens moral şi aceea de drept în sens religios, iar în fine pe aceea de drept în sens juridic propriu-zis.

Dar toate aceste idei nu constituie elemente ce stau alăturat fără legătură între ele, ci elemente ce se găsesc în interacţiune, rezemîndu-se unul pe altul şi făcînd ca — prin intervenţia fiecăruia în domeniul realităţilor şi actelor juridice ale omului — să se poată realiza o dreptate cît mai desăvîrşită.

Dar realizarea acestei dreptăţi nu este lăsată la aprecierea sau bunăvoinţa cuiva şi nici nu este numai recomandată, ci ea este cerută în

mod imperativ, in sensul că în oricare din elementele relevate ale ideii de drept, ca şi în toate împreună se simte prezenţa unei porunci, a unui imperativ mult mai rigid şi mai legat de concret decît este imperativul moral sau cel religios. Acest imperativ este însă ancorat şi în valori superioare dreptului propriu-zis, adică în valoarea numită bine, ca şi In aceea de adevăr şi în aceea religioasă numită sfinţenie, încît cu raportare la acestea dreptul apare într-o situaţie dependentă şi faţă de suprema valoare etică a binelui şi aceea noetică a adevărului, ca şi faţă de aceea religioasă a sfinţeniei.

Acestui mod de a înţelege dreptul i se dă expresie şi prin clasica definiţie a dreptului pe care o găsim formulată în Pravila cea Mare în felul următor :

«Dreptatea iaste un lucra mai adevărat decît toate, care dă fieşcăruia dreptate».

Definiţia Pravilei introduce un element nou pentru exprimarea conceptului sau noţiunii de drept şi anume pe cel de «adevăr», care exprimă şi el ideea de valoare sau putere supremă în care ancorează dreptul, de nivelul aceleia cu care se exprima sfinţenia sau divinul, în general.

2. Etimologia juridică.

Termenii specifici care se folosesc în alte limbi, pentru a exprima noţiunea de drept, arată că şi creatorii acestora au pus în cuvintele respective un înţeles asemănător cu acelea pe care le~a pus şi poporul român. Există fireşte şi deosebiri care se vor vedea din scurta trecere în revistă a celor mai grăitoare cuvinte prin care se exprimă noţiunea de drept la unele popoare, cuvinte care au caracterul de termeni tehnici juridici.

Să începem cu termenii folosiţi în limba latină, adică în limba maeştrilor clasici ai dreptului.

In această limbă se foloseşte în mod curent, ca termeni pentru exprimarea noţiunii de drept, cuvîntul jus, care vine de la supinul jussum al verbului jubeo = poruncesc. El are deci înţelesul de poruncă. De la cine emană însă această poruncă ? Evident că de la un poruncitor, care după epoci a fost considerat fie Jupiter, adică divinitatea lor supremă, fie «senatul şi poporul roman» (senatus populusque romanus).

In limba populară sau în latina vulgară noţiunea de drept s-a exprimat şi prin cuvîntul directum sau dereptum, derivate clin verbul dirigo = conduc, cîrmuiesc, diriguiesc. In acest înţeles el nu înseamnă însă altceva decît diriguirea prin lege care arată linia dreaptă pentru conduita oamenilor, cuvintele respective avînd acelaşi înţeles simplu, fizic sau material, pe care-1 are ca înţeles originar şi cuvîntul drept în româneşte, care — se înţelege foarte simplu — derivă din directum sau dereptum, forma lui veche fiind dirept sau derept, cu derivatul ci treptate şi cu acela de dereptate.

Acelaşi înţeles originar şi simplu de rectiliniu îl au şi cuvintele neolatine : diritto (îm limba italiană), dereche (în limba spaniolă), droit (în limba franceză), apoi şi în limbile germanice: Recht (în limba germană) şi Right (în limba engleză).

Un înţeles aparte au pus limbile slave în cuvîntul prin care exprimăm noţiunea de drept. Ele folosesc cuvîntul Pravo al cărui înţeles originar este acelaşi cu cuvîntul Pravda = adevăr, de unde şi cea mai veche colecţie a dreptului rus Pravda Ruska.

De aci se vede că popoarele slave leagă noţiunea de drept de noţiunea de adevăr, fie că-i dau acestuia un înţeles imanent, fie că-1 situează la nivelul divinităţii, identificîn'du-1 uneori cu aceasta sau cu voinţa acesteia.

Poporul vecin maghiar, foloseşte pentru a exprima noţiunea de drept cuvântul Jog, care derivă din Jo = bine, arătînd astfel că el leagă noţiunea de drept de aceea superioară a binelui.

în fine îndepărtatul popor indian foloseşte pentru noţiunea de drept cuvîntul Jaus care are înţelesul de sfinţenie sau de lucru sfînt, ceea ce arată că acest popor leagă noţiunea de drept de aceea a sfinţeniei;

Ce rezultă din toate acestea ? Cu ce contribuie etimologia juridică la pătrunderea în adîncul noţiunii de drept ?

înainte de a dezvălui ceva din miezul noţiunii de drept, etimologia juridică arată legătura strînsă în care se găseşte dreptul cu alte valori diriguitoare ale vieţii omeneşti, fie că acestea sînt concepute ca avînd sens pur profan, fie că li se atribuie un sens religios, cum demonstrează înţelesul cuvîntului sfînt, înlocuit adeesea cu cuvîntul drept.

Ce ne spun totuşi cuvintele amintite despre însuşi miezul noţiunii de drept ?

Este evident că eie identifică acest miez cu porunca sau cu imperativul de a acţiona drept, de comportare în conformitate cu linia dreaptă, de a săvîrşi prin această comportare numai binele şi de a nu se abate de la adevăr şi de la sfinţenie ca expresie a voinţei zeilor, în care la începuturile culturii lor toate popoarele au văzut garantul suprafiresc sau metafizic al observării legilor de drept.

3. Definiţiile filozofilor şi juriştilor antici

a) Definiţiile **filozofilor** antici. Dreptul sub oricare din înfăţişările sale, reprezentînd o realitate atît de prezentă şi de activă în viaţa omenească, nu a putut scăpa atenţiei gînditorilor greci şi romani, adică a filozofilor care îşi îndreptau privirile şi asupra celor mai ascunse şi mai neînţelese lucruri.

Căutînd să-şi explice realitatea juridică în cadrul concepţiei lor despre viaţa, i-au dat dreptului definiţii felurite, prin care au încercat să determine mai precis conţinutul ideii de drept în raport cu alte idei sau valori prezente şi active după concepţia lor în viaţa omenească, precum şi în raport cu realităţile concrete ale vieţii.

Astfel, celebrul S o c r a t e (469 — 399 î.d.Hr.) a definit dreptul în genere ca fiind conformitatea cu voinţa zeilor, iar mai concret ca fiind conformitatea cu binele, «căci, zice el, între a face rău cuiva şi a-i face nedreptate, nu este nici o deosebire, **iar** nedreptatea este în orice **Caz** un rău şi o ruşine. A face nedreptate, înseamnă a face cele rele, iar a nu face nedreptate, înseamnă a face cele bune».

Gândind aproape în acelaşi fel, P l a t o n (428—348 î.d.Hr.), defineşte dreptul ca virtutea cea mai cuprinzătoare care se numeşte dreptate (ătxcctoauvTj) şi care ar fi reflexul cel mai deplin în imanenţă a realităţii supreme şi absolute «xo ov». Dreptatea se găseşte în fruntea celorlalte trei virtuţi fără de care viaţa omenească ar fi lipsită de consistenţa şi anume a virtuţilor : sofia cppovijai? = înţelepciunea), andria (avăpsta = bărbăţia) şi sofrosini (ootppoouvTj = cumpătarea), virtuţi care nici nu pot exista fără de dreptate (Siv.aioauvTj).

La cunoştinţa dreptului sau la înţelegerea dreptăţii omul ajunge prin dreapta judecată, care îi descoperă că dreptul este conformitatea cu adevărul şi, reprezintă reflexul binelui în viaţa omenească. El nu se cuprinde în mod esenţial în legi sau în alte lucruri, ci în natură şi din natură se manifestă prin dreapta judecată.

A r i s t o t e 1 (384 — 322 î.d.Hr.) defineşte dreptul ca virtutea supremă su/b chipul dreptăţii despre care zice : «dreptatea este virtutea prin care toţi primesc ale lor, precum cere legea, iar dreptatea este cea mai bună dintre virtuţi, cea mai desăvîrşită, în care se cuprind toate celelalte virtuţi sau întreaga virtute». Ca atare ea reprezintă «binele cel mai înalt» a cărei aplicare în viaţa omenească este tot una cu aplicarea legii prin care se dă fiecăruia ce este al său. Ca atare dreptul reprezintă ceea ce este egal şi echitabil. Binele este prezent în drept prin echitate, iar echitatea este mai mult decît legalitate, pentru că legile pozitive nu sînt întotdeauna echitabile, şi astfel «echitatea este un drept chiar contra celui legal».

Dreptul echitabil aplicat la viaţa omenească apare ca virtutea socială a dreptăţii prin care se exprimă binele şi adevărul în relaţiile dintre oameni.

Filozoful Z e n o n (336 — 264 î.d.Hr.), întemeietorul stoicismului, defineşte dreptul ca o formă a onestului şi un chip al binelui. Cunoscînd dreptul în acest chip, care se lămureşte numai în cugetarea dreaptă a omului, el trăieşte în conformitate cu natura sa, după virtute, adică fără contrazicere cu sine însuşi.

Stoicul E p i c t e t (50 — 138, d.Hr.) defineşte dreptul cu raportare la adevăr, spunînd că «legile cele mai adevărate sînt cele mai drepte». Cît despre adevărul suprem, pe acesta Epictet îl âdentifică cu divinitatea.

Dintre filozofii romani sau dintre gînditorii romani, cei care ne-au lăsat rostiri sau definiţii mai grăitoare a noţiunii de drept, sînt : Cicero

{106 — 43 î.d.Hr.), Seneca (4 — 65 d.Hr.) şi Marc Aureliu (121 — 180 d.Hr.).

Cicero defineşte dreptul, în forma cea mai generală, ca «raţiune care purcede din natura lucrurilor şi care ne împinge la săvîrşirea lucrului drept şi ne reţine de la delict». în acelaşi fel general el defineşte dreptul şi ca «raţiunea supremă, sădită în natură, care porunceşte cele ce trebuie făcute şi opreşte cele contrarii». Această poruncă este generală, ea se aduce la expresie prin raţiunea omenească şi derivă în cele din urmă din raţiunea divină.

Seneca defineşte dreptul ca justiţie sau dreptate şi arată că ea rezidă în raţiune şi se impune ca bine şi onest sau prin bine şi onest.

Marc Aureliu socoteşte că binele cel mai înalt îl reprezintă justiţia şi deci ea se defineşte cu raportare la bine.

b) **Definiţiile juriştilor antici.** în afară de definiţiile lui Cicero, care a fost nu nitmai filozof, ci şi un mare jurist, ne-a mai rămas o sumă de rostiri deosebit de grăitoare asupra dreptului de la numeroşi jurişti romani.

în fruntea acestora amintim pe Celsus (f 129) care defineşte dreptul ca «ştiinţa binelui şi a echităţii» (jus est ars boni et aequi), adică meşteşugul sau arta de a distinge ceea ce este bine şi echitabil şi de a proceda potrivit acestei distincţii la stabilirea lui jus, adică a dreptului şi la aplicarea lui în viaţa omenească.

Jurisconsultul Ulpianus (170—228) este cunoscut ca unul din cei mai mari maeştri ai definiţiilor juridice lapidare şi cuprinzătoare, în acelaşi timp. Dintre definiţiile sale, reţinem mai întîi una analitică, în care arată că dreptul ar consta în trei precepte, adică în trei povăţuiri sau porunci, ispuniînd : «guris praecepta sunt haee : honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere», (preceptele dreptului sînt acestea : a trăi onest, a nu vătăma pe altul şi a da fiecăruia ceea ce este al său).

După această definiţie, conţinutul dreptului ar consta în cîteva precepte sau povăţuiri de natură morală, fără observarea cărora nu ar fi posibilă convieţuirea între oameni. Cu alte cuvinte definiţia relevă caracterul moral al noţiunii dreptului.

In continuarea firului gîndirii sale, Ulpianus înfăţişează dreptul şi sub aspectul său final de justiţie, punînd accentul pe ultima poruncă din prima sa definiţie şi precizînd că, justiţia este voinţa constantă şi perpetuă de a da fiecăruia dreptul său': «justitia est constans et perpetua voluntas, jus suum cuique tribuendi».

Prin această definiţie Ulpianus relevă rostul practic al dreptului, arătînd ca în cele din urmă fiinţa lui constă în săvîrşirea dreptăţii printr-o poruncă cu aplicare socială, prin excelenţă: «jus suum cuique tribuendi» (a da fiecăruia dreptul său).

In modul cel mai complet şi mai în acord cu concepţia de v romanilor, Ulpianus mai defineşte dreptul şi ca jurisprudenţă, înţe! prin acest cuvînt cea mai înaltă formă de înţelegere a dreptulu: această definiţie : «jurisprudentia est divinarum atque humanarum notitia, justi atque injusti scientia» (ştiinţa în sensul de înţelepci dreptului, constă în cunoaşterea lucrurilor dumnezeieşti şi omen în priceperea a ceea ce este just şi a ceea ce este nejust).

Prin această definiţie Ulpianus ne arată dreptul ca pe o re care nu poate fi înţeleasă decît raportînd-o la o realitate religio< care o reprezintă lucrurile dumnezeieşti şi la o realitate omenea: care o reprezintă lucrurile omeneşti, supuse aprecierii prin ceea c just şi nejust.

4. Definiţiile Sfinţilor **Părinţi şi ale scriitorilor bisericeşti**

Nu mai puţin decît filozofii şi juriştii antici s-au ocupat —• d blema dreptului — Sfinţii Părinţi şi alţi vechi scriitori bisericeşti sind toate elementele pe care le-au găsit în această privinţă în te culturii clasice greco-romane şi încercînd să ie pună în acord văţătura creştină sau să le situeze în cadrul concepţiei creştine de

Dintre cei mai vechi Justin Filozoful şi Mar (f 165), defineşte dreptul ca : «tot ceea ce totdeauna şi pretutindi socotit a fi just, şi tot ceea ce s-a prezentat întregului neam or ca dreptate». Definiţia lui aminteşte pe aceea pe care o dă mai Sf. Tradiţii, *Vincenţiu de Le rin* (î 425) şi anume, în fond, că fort stabileşte conţinutul noţiunii dreptului este conştiinţa comună a on

Clement Alexandrinul (f 215) se orientează in de dreptului după stoici, arătînd că dreptul este tot o aspiraţie c care porunceşte cele ce trebuiesc să se facă şi opreşte sau interzi' ce nu trebuiesc să se facă. Dar porunca aceasta care se impur raţiune trebuie să fie conformă cu binele şi cu adevărul, iar în c urmă cu revelaţia lui Dumnezeu, care cuprinde tot adevărul, tot şi prin urmare şi tot dreptul.

Origen (185 — 253) acceptă vechea definiţie a dreptăţi virtute prin care i se dă fiecăruia ceea ce este al său, sau mai preci zice el, ceea ce i se cuvine, dar adaugă în plus că această drep poate fi bine înţeleasă decît raportînd-o la injustiţie sau la i tate, în contrast cu care dreptatea apare «ca din contrariul ei». Da: tatea în sine sau substanţa dreptăţii subzistă numai în adevăr şi din urmă în Logos şi numai din acesta derivă dreptul sau drepta viaţa omenească.

Sf. Atanasie cel Mare (295 — 373) defineşte drepta dreptul adevărat ca fiind virtutea care dă fiecăruia ce este al s cărei măsură superioară este adevărul. Un al doilea fel de drepte acela care consistă în păstrarea egalităţii sub controlul raţiunii

Sf. Vasile cel Mare (329—379) defineşte dreptatea ca virtutea prin care se dă după vrednicie fiecăruia ce este al său, din care consistă .împărţirea după egalitate. Dreptatea şi prin urmare drepftul este contrar răului, conform adevărului, iar în forma sa cea adevărată, este însuşi Hristos.

Sf. Grigorie de-Nazianz (329 — 390) socoteşte dreptul şi dreptatea ca rezidind în egalitatea şi în distribuirea echitabilă a bunurilor.

Sf. Grigore de Nyssa (ţ 394) socoteşte că rostul dreptăţii este să împărţească în mod egal şi după vrednicie ceea ce se cuvine fiecăruia, dar această lucrare omenească o socoteşte subordonată adevărului şi dreptăţii divine.

Sf. Ioan Gură de Aur (354 — 407) face distincţie între dreptatea oamenilor sau cea din legile omeneşti, care se reduce la cugetul omenesc, şi dreptatea divină. In facerea dreptăţii dacă nu s-ar aplica şi iubirea de oameni, ci numai dreptul, toate ar pieri. Cu alte cuvinte, Sf. Ioan Gură de Aur defineşte dreptul cu raportare la cugetul omenesc, la voinţa divină şi la virtutea dragostei.

:Sf. Ciril al Alexandriei ('f 444) defineşte dreptul ca o putere morală a cărei menire este păzirea egalităţii, în dependenţă de bine şi de voinţa lui Dumnezeu.

Teodor din Cir (396 — 458) defineşte dreptatea ca simetrie a pasiunilor sau afectelor realizate prin stăpînirea dreaptă sau prin cumpăna dreaptă a sufletului.

Dionisie Areopagitul (sec. VI ?) defineşte dreptatea ca putere care în conformitate cu dreptatea divină dă fiecăruia ale sale după %rednicia fiecăruia.

Sf. Maxim Mărturisitorul (580 — 662), defineşte dreptatea ca virtute dependentă de adevăr prin care se dă fiecăruia ceea ce este al său, după vrednicie şi în mod egal, relevînd în acelaşi timp şi caracterul social al dreptului sau al dreptăţii, pe care o numeşte virtutea care tinde la binele comun sau la folosul comunităţii.

Dintre răsăriteni mai amintim pe Sf. Ioan Damaschinul (675—750) care aduce un element cu totul nou în definiţia dreptăţii, spunînd că dreptul sau dreptatea consistă în împărţirea celor egale în mod nepărtinitor, în aşa fel încît să se dea fiecăruia după munca sa.

El concepe în acelaşi timp dreptul ca fiind dependent de bine şi de sfinţenie, adică de elementul divin.

Dintre scriitorii apuseni amintim mai întîi pe Tertulian (160—220), care încercînd a defini dreptul, spune, că legea de drept şi dreptatea rezidă în echitate sau cu alte cuvinte că substanţa dreptului o formează echitatea.

Lactanţiu (f prima jum. a sec. IV) îşi însuşeşte definiţia lui Platon şi a celorlalţi filozofi antici, potrivit căreia dreptatea este virtu-

tea cea mai înaltă care cuprinde toate virtuţile, însă acelea prin care ea se manifestă în mod deosebit sînt: pietatea şi echitatea.

Ilarie de Pictavium (315—367) defineşte dreptatea ca lucrare a raţiunii divine şi a celei umane care este temelia păcii. Ea tinde spre înfăptuirea binelui.

Sf. Ambrosie al Milanului (339 — 397), defineşte dreptul cu raportare la adevăr şi la voinţa lui Dumnezeu ,relevînd rostul social al dreptăţii care constă în realizarea unui echilibru prin echitate, adică prin «suum cuique». El mai raportează dreptatea şi ia bine, spunînd că dreptatea este bunătatea aplicată.

Rufin (345 — 410) defineşte justiţia ca o virtute care constă în rectitudinea voinţei, avînd ca îndrumător principal preceptul: «ceea ce ţie nu-ţi place, altuia nu face» (Tobit 4, 15). Poruncile dreptăţii sînt acestea două: a nu face rău şi a face bine, căutînd pacea.

Fer. Augustin (354 — 430). Pentru a defini dreptul, Fer. Augustin îl raportează la bine, la adevăr şi la Dumnezeu, arătînd că numai în felul acesta trebuie înţeles conţinutul şi rostul dreptului şi al dreptăţii care constă în a da fiecăruia ce este al său. Astfel lucrînd, dreptul sau dreptatea săvîrşesc binele, iar binele statorniceşte pacea, potrivit dreptăţii celei adevărate, care este adevăratul Dumnezeu.

Isidor de Sevilla (560 — 636) defineşte dreptul şi dreptatea ca virtute care priveşte toate raporturile posibile ale omului cu Dumnezeu şi cu semenii săi, atît cele juridice, cît şi cele morale.

Din cele arătate pe scurt, în legătură cu elementele din care se pot trage concluzii asupra noţiunii de drept, rezultă că în afară de cele trei aspecte comune ale sale, care sînt: dreptul — ca instrument de care se servesc oamenii spre a stabili o anumită stare de ordine în viaţa lor socială, dreptatea — ca stare realizată prin aplicarea dreptului — şi legea — ca expresie pozitivă a dreptului şi a dreptăţii —, gînditorii din antichitate au relevat şi alte aspecte, a căror cunoaştere aruncă o lumină mai clară asupra noţiunii de drept.

Aceste aspecte noi sînt: cele care rezultă din raportarea dreptului la o sumă de alte idei sau noţiuni şi cele care rezultă din raportarea lui la realităţile vieţii omeneşti.

Raportînd dreptul la idei sau noţiuni superioare, care se mai numesc şi valori, în sensul că ele sînt socotite ca nişte sinteze de puteri diriguitoare ale[1] vieţii omeneşti şi cu raportare la care se apreciază însăşi valoarea dreptului şi a manifestărilor lui, s-a constatat că dreptul este socotit ca o valoare dependentă de bine, de adevăr, de sfinţenie, de pietate, sau cu alte cuvinte, de valorile superioare religioase pe care le însumează în cele din urmă divinul, ideea divină sau realitatea divină, adică Dumnezeu.

Raportînd dreptul la anumite realităţi şi nevoi ale vieţii sociale s-a constatat ca dreptul este socotit ca avînd în primul rînd un rost

social sau ca reglementând relaţii sociale, potrivit unor reguli care fac posibilă convieţuirea socială şi-i asigură dăinuirea. Aceste reguli sînt cuprinse în ceea ce se numeşte echitate, care nu constă într-o egalitate mecanică sau absolută, ci într-o egalitate determinată de ceea ce se cuvine fiecăruia, în mod egal, adică după vrednicia fiecăruia sau şi mai precis după munca fiecăruia.

Infăptuindu-se această echitate, prin ea se înfăptuieşte binele şi prin bine se fundamentează şi se garantează pacea, evitîndu-se răul şi consecinţele lui, care sînt neînţelegerile, iar pînă la urmă, războiul.

In lumina acestora, dreptul apare sub orice înfăţişare ni l-am închipui sau l-am avea în vedere, ca un instrument pe care 1-a făurit mintea omenească sau dreapta judecată, pentru a crea o stare de echilibru sau de ordine în viaţa omenească. Dar, în făurirea acestui instrument, mintea omenească a folosit, atît elemente de natură religioasă şi morală, cît şi elemente de natură socială, care toate intră în conţinutul sau în substanţa dreptului, fiecare cu contribuţia sa. Este cert însă că folosind elementele de care s-a servit, mintea omenească a creat din ele ceva nou, adică ceva ce nu mai este identic, nici cu ideile socotite superioare dreptului, nici cu realităţile sau cu ţelurile vieţii omeneşti. Şi tocmai acest ceva nou, acest lucru nou este dreptul.

în ce constă oare natura sau specificul lui ?

Pentru a răspunde la această inevitabilă întrebare, va trebui să mai facem o incursiune în cercetările întreprinse pînă acum pentru a lămuri originea dreptului, căci abia ajunşi şi în posesia cunoştinţelor pe care le vom reţine din aceste cercetări, vom putea înţelege în mod suficient de clar şi de întemeiat însăşi natura dreptului, rotunjind prin ea în chip deplin noţiunea dreptului sau adevărata idee despre drept.

II

DREPTUL IN VIAŢA BISERICII

A. FACTORII CARE AU DETERMINAT FORMAREA DREPTULUI BISERICESC

Problema elementului juridic, a dreptului, a normei juridice sau legii de drept, ca un al treilea liant de cea mai mare eficienţă, al corpului Bisericii, alături de normele credinţei religioase creştine şi de normele ei etice, la închegarea, conducerea şi organizarea primelor comunităţi creştine, şi prin ele, a Bisericii întregi, constituie una din cele mai delicate şi controversate probleme.

Ceea ce trebuie precizat de la început este faptul că elementului juridic i s-au dat numiri felurite, folosite în accepţiuni tot atît de felurite, niciodată identice, atribuindu-i-se cînd un rost exagerat, cînd minimalizîndu-1 sau declarîndu-] inconciliabil cu natura Bisericii, numărîndu-1 chiar între elementele revelate, care ţin de natura dumnezeiască a Bisericii.

Astfel, elementul sau factorul juridic, operant în viaţa bisericească, a fost numit: Lege divină, Lege eternă, Drept divin, Lege naturală, Drept natural, sau simplu, Lege, în sensul de Lege Veche, sau de Lege Nouă, adică a Vechiului şi Noului Testament, apoi i s-a mai zis poruncă, rînduială, canon, lege bisericească, aşezămînt, învăţătură etc.

Toate aceste numiri au fost şi continuă să fie folosite în înţelesuri deosebite, neacoperind nici pe unul, nici pe celălalt, şi relevînd fiecare, după epoci, limbaj, stare socială, stare culturală, după influenţe, după teorii, concepţii, sau după simple puncte de vedere, numai unele aspecte care au sau pot avea, fie legături reale, fie simple tangenţe cu dreptul.

Nu trebuie să vedem nimic surprinzător în acest fapt. Din contra surprinzător ar fi tocmai faptul contrariu, adică faptul că respectivele cuvinte sau expresii ar fi avut şi ar fi păstrat pînă azi unul şi acelaşi înţeles. Evoluţia cuvintelor şi a înţelesurilor lor este un fenomen firesc, inevitabilel se constată şi în terminologia juridică profană, şi nu lipseşte nici din aceea a Dreptului bisericesc, după cum nu lipseşte nici din cea strict teologică.

Noţiunea de Drept divin era o noţiune curentă a epocii în care s-a întemeiat Biserica în chipul ei văzut. O aveau evreii, şi alte popoare orientale, precum şi grecii şi romanii, sub numele de «Jus sacrurn» sau «Jus divinum». In ea s-a văzut în mod firesc o trăsătură comună a teocraţiei iudaice şi a celei romane, atît de diferite totuşi una de alta. Era de altfel în firea lucrurilor, ca Biserica, apărută în aria culturii iudaice

şi a celei greco-romane, *şi* care continua în multe privinţe religia mozaică, să-şi însuşească, «tale quale» noţiunea de Drept divin.

Această noţiune însă nu avea şi nu are un sens strict juridic, ci unul mult mai larg, incluzînd, pe lîngă elementul juridic, încă şi elemente religioase şi morale, şi tocmai acestea îi dădeau cuprinsului său caracteristica esenţială. Cu acest înţeles se păstrează şi se foloseşte pînă astăzi noţiunea de «Jus divinum» pe cînd în sens juridic propriu — mai precis în accepţiunea ştiinţifică a noţiunii de drept —, noţiunea •de «Drept divin» a încetat să mai facă parte din terminologia juridică. Ea nu se mai foloseşte în ştiinţele juridice, ci numai în teologie şi în dreptul religios, sau în Dreptul sacru de orice fel.

La fel stau lucrurile şi cu Dreptul natural. Nici noţiunea lui n-a avut şi nu poate avea un conţinut strict juridic, ci unul mai larg, în care intră, în ultimă analiză, — fie direct, fie indirect —, concepte religioase şi moral-religioase, de tipul celor care formează miezul Dreptului divin. Şi această noţiune a încetat să mai fie folosită în ştiinţele juridice propriu-zise, în acelaşi chip şi pentru aceleaşi motive pentru care a încetat sa mai facă parte din terminologia juridică şi noţiunea de Drept divki. D® fapt, în relaţia juridică, aşa cum este ea concepută în sens strict ştiinţific, — la nivelul culturii din ultimul veac —, nici elementul divin, nici cel reprezentat de «Dreptul natural» nu mai intră, nici ca sursă a regulei de drept nici ca subiect de drept, dreptul fiind socotit destinat să reglementeze exclusiv raporturile dintre oameni, după norme stabilite prin voinţa acestora, pe diferite trepte ale dezvoltării societăţii.

S-ar putea continua analiza tuturor celorlalte cuvinte şi expresii care au fost şi mai sînt folosite în viaţa Bisericii sau în diverse ramuri de cercetare a instituţiilor ei, pentru a exprima noţiunea de drept într-un fel sau altul. O astfel de analizare ar releva în fond acelaşi lucru, şi anume că, în Biserică, noţiunea de drept, indiferent cum a fost exprimată a avut şi continuă să aibă un conţinut care depăşeşte sfera juridicului, ancorînd mereu în religios şi etic, şi axîndu-se pe aceste elemente în mod prevalent. De altfel, este uşor de înţeles că Biserica şi nici o altă formaţie religioasă nu se pot lipsi de specificul lor religios, care se aduce la expresie pînă şi în terminologia juridică proprie fiecăreia. Căci, într-adevăr, dacă ele s-ar lipsi de elementul lor esenţial, prin ce şi-ar mai legitima existenţa, în raport cu alte forme de vieţuire ?

Aceasta nu înseamnă însă că din noţiunile complexe pe care le foloseşte orice formaţie religioasă — deci inclusiv Biserica — pentru a exprima prin ele factorul juridic care intră în alcătuirea lor, ar lipsi cu desăvîrşire elementul juridic propriu, şi nici că ele s-ar putea dispensa de acesta în desfăşurarea lucrării lor.

Istoria ne atestă prezenţa dreptului propriu-zis, a normelor de conţinut juridic specific, în viaţa fiecărei religii organizate în chip social, deopotrivă şi în viaţa bisericească.

Făcînd o asemenea constatare, pentru conştiinţa teologică se pun inevitabil o serie de întrebări. Dintre acestea, două par esenţiale, şi cu implicaţii care au dat naştere la multe discuţii şi controverse în legătură cu bazele şi cu cauzele iniţiale ale organizării juridice, ale tuturor

formaţiilor religioase, inclusiv a organizării Bisericii şi pe baze juridice, prin norme sau legi de drept.

Cu privire la Biserică prima întrebare care se pune este: De ce a recurs Biserica şi la serviciile dreptului, adică la folosirea normelor juridice alături de cele religioase şi etice specifice ei ? Iar a doua întrebare este: Cum şi de cînd şi-a creat Biserica norme juridice? sau : De unde şi le-a luat ?

1. Motivarea folosirii normelor de drept de către Biserică

Răspunzînd la prima întrebare, în esenţă, arătăm astfel cum s-a ajuns la folosirea normelor de drept de către Biserică :

a) Biserica este destinată să lucreze sub categoria timp, iar timpul este inegal, el cuprinzînd epoci şi rînduieli de viaţă, care reclamă în mod inexorabil şi elementul Drept. Necesitatea lui pentru Biserică decurge din vreme, adică din condiţiile vieţii omeneşti, care au făcut să apară dreptul şi care îi legitimează încă folosirea, el continuînd sa fie un element constitutiv al oricărei rînduieli de viaţă, din epoca în care a apărut Biserica, pînă azi. In acest interval de timp, oamenii nu s-au lipsit şi încă nu se pot lipsi de drept în nici o formă de viaţă organizată, deci nici în Biserică.

b) Dar se va zice : Biserica a fost înzestrată de Mîntuitorul cu toate elementele necesare pentru a-şi îndeplini misiunea sa, iar dintre aceste elemente lipseşte Dreptul, şi atunci, nu cumva folosirea lui este de prisos, sau nu constituie cumva chiar o alterare a naturii şi lucrării Bisericii, o cădere din har? Nu este el în dezacord cu natura Bisericii? Credinţa şi harul nu exclud în nici un fel dreptul ?

S-au pus astfel de întrebări, ridicîndu-se prin ele obiecţiuni, care ignorau natura şi rostul Bisericii.

Este adevărat că Mîntuitorul n-a înzestrat Biserica cu norme de drept, cu un «cod de legi juridice», ci numai cu har, cu adevăruri de credinţă şi cu norme religioase şi morale. Şi nici Apostolii şi Evangheliştii n-au dat caracter juridic normelor pe care le-au fixat în scris, sau pe care le-au transmis oral. Revelaţia Noului Testament nu cuprinde norme juridice ; Dreptul nu intră în conţinutul revelaţiei noutestamentare. Numai folosirea tradiţională a noţiunilor, sau confuzia lor, i-a făcut pe mulţi să dea înţeles de norme juridice unor învăţături sau îndrumări ale Mîntuitorului sau ale sfinţilor Săi ucenici.

c) Cum însă Biserica era destinată să lucreze «în toată vremea» şi «pînă la sfîrşit» (Matei XXVIII, 20) tot în condiţiile vremii, adică ale vieţii omeneşti pămîntene, iar nu doar pentru, şi în viaţa de apoi, se înţelege că ei i s-a încredinţat puterea, şi deci calitatea de a se folosi de condiţiile vieţii din «veacul acesta», în acord eu scopul său. între aceste condiţii se găseşte şi Dreptul, afirmîndu-şi prezenţa în mod frapant ca element hotărîtor şi de neocolit. El ni se înfăţişează ca instrument creat de inegalitatea socială, ca factor ce-şi va afirma mereu prezenţa şi utilitatea.

Faptul că Biserica a folosit şi foloseşte elementul juridic, dovedeşte că el intră, în anumite condiţii ale vremii, în iconomia mîntuirii, căci în caz contrariu, ea însăşi, ca purtătoare fără greş a misiunii sale mântuitoare, nu şi l-ar fi însuşit, sau dacă se infiltra totuşi în viaţa ei, l-ar fi eliminat.

lată în esenţă elementele din categoria timp, care au determinat şi care legitimează folosirea normelor de drept de către Biserică. Ele servesc ca auxiliare ale mijloacelor specifice religioase şi morale ale Bisericii, dar se împletesc cu acestea şi, împreună cu ele, servesc scopul soteriologic al Bisericii.

Folosindu-le, Biserica s-a făcut interpreta fidelă a voinţei Mîntuitorului, care a rînduit ca principala ei lucrare mîntuitoare să se desfăşoare în condiţiile vremii din «veacul acesta», aşa cum sînt ele, nu împotriva lor şi nici deasupra lor, sau cu nesocotirea lor. Cît despre latura lucrării mîntuitoare a Bisericii, care se desfăşoară cu prelungire în viaţa de apoi, în împărăţia cerurilor, pentru aceasta Biserica nu foloseşte mijloace juridice, ci numai mijloace religioase, cum sînt legarea sau dezlegarea de păcat (Matei X, 19), rugăciunile pentru cei morţi etc.

2. **Momentul şi modalitatea creerii normelor juridice pentru Biserică**

La a doua întrebare, adică la aceea de a se şti cum şi cînd şi-a creat Biserica norme juridice, sau de unde şi le-a luat, răspunsul este ceva mai anevoios şi implică lămurirea unor premise.

Să vedem întîi pe cele din latura omenească sau a vieţii umane :

a) După cum se ştie, o bună parte dintre primii creştini, proveniţi dintre evrei, au ţinut cu tărie la rînduielile Legii vechi, şi printre acestea şi la cele cu caracter juridic ale Vechiului Testament. Prin atitudinea lor, creştinii.din această categorie apar ca cei dintîi exponenţi ai ideii de drept în Biserică. Atitudinea lor este explicabilă. Ei trăiseră sub imperiul Legii vechi şi-şi însuşiseră o practică şi o mentalitate prevalent legalistă în sens juridic, în detrimentul concepţiei religios-morale. Ei veniseră în Biserică pînă şi cu idealul unui nou stat teocratic, deci şi cu ideea de drept şi cu cea de stat, ca unele ce erau gemene şi adînc înrădăcinate în mentalitatea lor.

Dar, nici Mîntuitorul, nici sfinţii Săi ucenici, nu i-au dat Bisericii caracterul unui stat şi, ca atare, nici n-au înzestrat-o cu legi de drept. Ba mai mult, au refuzat să-şi însuşească şi legile juridice ale Vechiului Testament, împreună cu alte rînduieli de aceeaşi sorginte. Mîntuitorul declară că n-a venit să strice Legea, ci s-o plinească (Matei V, 17), ca prin această plinire s-o depăşească şi s-o abroge (Rom. X, 4), iar sfinţii Săi ucenici au respins în mod categoric pretenţia iudaizanţilor de a pune peste «grumazul» creştinilor «jug pe care nici părinţii noştrii, nici noi n-am putut să-1 purtăm» (Fapte XV, 10). «Hristos este sfîrşitul Legii» (Rom. X, 4), care a trecut ca umbra (Col. II, 17 ; Ev. VIII, 5 ; X, 1), iar în locul ei, Mîntuitorul ne-a adus harul şi adevărul (Ioan I, 17).

Cu toate că penetraţia normelor juridice vechitestamentare în Biserică a fost stăvilită, constatăm că evreii creştini, pentru stăruinţa lor de a se primi legile juridice ale Vechiului Testament în Biserică, găsiseră un temei valabil în faptul că multe din acestea aveau un cuprins revelat, deşi ulterior suferiseră alterări. Şi, într-adevăr, pe eîtă vreme revelaţii noutestamentară n-are cuprins juridic, cea vechitestamentară are un bogat cuprins de această natură. Cum se explică deosebirea, sub acest raport, dintre Vechiul şi Noul Testament ? Mai întîi ea trebuie explicată prin osebitele trepte pe care s-a găsit şi pe care le-a parcurs omenirea, de la căderea în păcat pînă la venirea Mîntuitorului. înainte de căderea în păcat, nici religia, nici morala, nici dreptul n-aveau raţiune ; ele erau fără obiect, şi nu erau necesare omului aflat în starea de perfecţiune edenică, în care vedea pe Dumnezeu faţă către faţă, şi nu cunoştea binele şi răul, cîrmuit fiind numai de legătura desăvîrşirii care este dragostea. Abia starea în care a ajuns după căderea în păcat, legitimează necesitatea religiei şi a moralei, ca mijloace de ridicare din nou a omului căzut. Dar stricăciunea provocată de păcat n-a putut fi vindecată prin mijloacele pe care i le oferea iniţial religia şi morala. Ea 1-a împins la fărădelegi, care l-au prăbuşit într-o nouă cădere, care, prin urmările sale, a impus necesitatea înzestrării lui, pe cale de revelaţie, şi cu legi juridice, pentru că cele religioase şi morale de pînă atunci nu mai erau suficiente pentru a-i stăpîm dezlănţuirea patimilor pe povîrnişul deschis de noul păcat. Cînd s-a produs această prăbuşire şi în ce anume va fi constat, nu putem preciza în mod cert. Cu toată probabilitatea însă, ea se va fi produs înainte de cea dintîi lege juridică revelată, şi va fi constat în păcatul care a generat împărţirea societăţii în stăpîni şi stăpîniţi, pentru că, înainte de a se despica printr-un astfel de păcat unitatea neamului omenesc, dreptul n-avea raţiune, n-avea rost, n-avea obiect.

Antidot temporal al păcatului celui nou, întins omului ca o mină de ajutor pentru redresare, pentru condiţiile în care a trăit poporul lui Israil pînă la venirea Mîntuitorului, dreptul revelat îşi pierde orice putere după ridicarea păcatului lumii prin Iisus Hristos.

Prin actul mîntuirii obiective i se da posibilitatea oricărui credincios al Domnului să renască la o viaţă nouă, sa vieţuiască m har şi să se apere, cu puterea lui, de păcat.

Pentru o astfel de vieţuire, lui îi sînt de ajuns normele religioase şi morale, desprinse din adevărul pe care 1-a întrupat şi propovăduit Domnul, fără a avea nevoie şi de normele juridice.

Proba acestei posibilităţi reale au făcut-© primii creştini, care, ducînd o viaţă *sîîntă* prin lepădare de sine şi prin aşezarea dragostei de Dumnezeu şi de aproapele, la temelia obştilor pe care le-au format, s-au putut *lipsi* de orice norme juridice în organizarea şi cîrmuirea vieţii lor cu totul noi. Acestea în relaţiile lor din cadrul Bisericii, adică din cadrul primelor comunităţi creştine.

b) Nu tot astfel s-au petrecut însă lucrurile în ce priveşte relaţiile lor cu lumea din afară Bisericii, cu semenii lor necreştini şi cu imensul aparat de stat al imperiului roman, înveşmîntat în toate încheieturile sale, de o tot atît de imensă reţea de legi juridice. Aceasta se înfăţişa aidoma unei uriaşe pînze de păianjen, pe care n-o putea evita nimeni, nu numai în viaţă fiind, ci chiar şi înainte de a se naşte, şi după moarte.

Încătuşaţi pînă la sufocare în chingile legilor romane, .ei trebuiau să ţină seama de ele, ea de un «fatum», pe care nu-1 puteau evita decît fugind din lume. Şi, dacă o bună bucată de vreme s-au lipsit de legi juridice în familia cea mare creştină, apoi folosirea lor în relaţiile din afară, apoi chiar şi în relaţiile dintre ei, în chestiuni privind căsătoria, tutela, moştenirile, testamentele, legatele, contractele de tot felul etc., a dus la inevitabila altoire a dreptului şi pe făptura Bisericii, la adoptarea unor norme de conduită şi de convieţuire internă bisericească, al căror cuprins şi caracter se deosebea de acela al normelor strict religioase şi morale. Modelul normelor de acest fel îl găseau în Dreptul Roman şi în Dreptul Mozaic, repudiat iniţial de Biserică.

c) Dar elementul care a determinat în chipul cel mai hotărîtor elaborarea şi adoptarea unor norme juridice în viaţa Bisericii 1-a reprezentat, ca şi în orice societate, lipsa de omogenitate socială a membrilor Bisericii, mai precis, faptul că şi ei erau împărţiţi în clase şi categorii sociale deosebite, avîndu-şi fiecare din. acestea nu numai o identitate socială, ci şi o corespunzătoare identitate civilă şi politică, stabilită prin statutul juridic al fiecăruia, după regulile Dreptului Roman, impusă de realităţile sociale ale vremii.

Cu o asemenea structură socială au era cu putinţă să nu apară divergenţe între creştini, oricît s-au străduit ei să-şi sudeze unitatea, în numele Domnului şi să se menţină în aria dragostei difitîi. Conflictele de interese, şi deopotrivă dorinţa de a le evita în sînul obştilor creştine, i-au făcut pe membrii lor, obişnuiţi cu normele juridice din relaţiile comune, să toarcă din acestea firele celor dintîi norme juridice ale Bisericii, în măsura în care ele puteau fi puse de acord cu adevărul de credinţă şi cu normele lui de vieţuire religioasă şi morală.

d) Care putea fi conţinutul acestor norme juridice bisericeşti ? Fără îndoială că la aprecierea acestui lucru nou trebuie să ţinem seama de întregul complex de cauze care converg în a-şi da contribuţia la naşterea unui nou compartiment juridic, acela al Dreptului bisericesc.

Astfel, pe lîngă cele arătate deja, mai relevăm din latura realităţilor date, existente ca determinante omeneşti în viaţa creştină, organizarea ce^ nouă a comunităţilor sau bisericilor locale, raporturile dintre acestea, ca unităţi social-religioase distincte, raporturile lor cu marea obşte a tuturor creştinilor, numită Biserică, raporturile acesteia şi a fiecărei Biserici locale cu lumea din afară, cu indivizi, cu asociaţii laice sau religioase, cu instituţii, cu aparatul de stat şi cu legile privitoare la asociaţii, la bunurile acestora, — pe scurt, cu întreaga orînduire socială şi de stat a vremii de atunci.

Cum se prezentau şi cum se comportau *obştile cieştine* în faţa tuturor acestor realităţi ?

Datele ce ni s-au păstrat asupra modului în care s-au constituit ca unităţi sociale primele grupări de creştini arată că acestea au avut libertatea de a se organiza în formele pe care şi le alegeau, după puterile, priceperea şi interesele membrilor lor. Astfel sînt atestate unităţi organizate după modelul sinagogilor, altele după modelul familiilor, observînd formal rînduielile familiei gentilice ,• altele ca grupări constituite după limbă sau neam, altele în chip de asociaţii cu scop religios, cultic sau chiar de ajutor reciproc şi, în fine, altele organizate ţinînd seama în special de nevoile materiale ale membrilor lor, ca asociaţii ale săracilor.

Nu a existat o normă sau o rînduială juridică pentru organizarea, într-un fel sau altul, a comunităţilor creştine, sau pentru organizarea lor într-un singur fel. Dar modelul care s-a impus ca fiind mai corespunzător cuvîntului Evangheliei şi nevoilor credincioşilor a fost acela al familiei.

După rînduielile normale ale organizării unei familii, şi aplicînd în relaţiile dintre membrii ei principiile Evangheliei, comunităţile astfel alcătuite aveau în fruntea lor cîrmuitori şi slujitori cărora li s-a zis Părinţi — nume care s-a perpetuat pînă azi —, iar cei care îndeplineau sarcini în legătură cu conducerea părintească a comunităţilor se numeau bătrîni, chiar dacă vîrstă nu-i indica pentru un asemenea nume. Membrii comunităţilor, descătuşaţi de rigiditatea legilor romane, erau egali între ei şi se numeau fraţi, iar faţă de părinţii din fruntea familiei se numeau fii, fii întru Domnul sau fii duhovniceşti, nume care iarăşi s-a perpetuat pînă azi. Îndatoririle lor, stabilite după norme religioase şi morale creştine erau acelea de a-şi purta în toate privinţele sarcinile unii, altora (Gal. VI, 2), în duhul lepădării de sine şi al dragostei frăţeşti, iar bunurile lor erau de obşte, pentru îndestularea tuturor, după cum fiecare avea trebuinţă. Legaţi trup şi suflet în felul acesta, credincioşii nu aveau interese divergente ; de aceea, în cîrmuirea treburilor oricărei comunităţi erau angajaţi cu toţii, fiecare contribuind cu ceea ce putea, ca într-o familie adevărată. Drepturile şi îndatoririle lor erau determinate de norme religioase şi morale. Necesitatea normelor juridice nu apăruse. Acestea erau de prisos în nişte obştii familiale, a căror lege supremă era dragostea de Dumnezeu şi de aproapele. Membrii lor se străduiau din răsputeri să înfăptuiască în viaţa lor starea de perfecţiune edenică, vieţuirea în comuniune cu Dumnezeu, deşi vederea Lui nu mai putea fi decît «ca în oglindă şi în ghicitură» (I Cor. XIII, 12), iar nu una «faţă către faţă» (I Cor. XIII, 12), ca în fericita vieţuire din Eden. Această evanghelică rînduială de organizare a Bisericilor sau a comunităţilor creştine locale s-a afirmat ca cea mai puternică formă de organizare creştină, şi ea s-a extins şi asupra Bisericii în mare, determinînd închegarea ei într-o unitate superioară, în chipul unei atotcuprinzătoare familii creştine.

e) Dar ideala stare de organizare a Bisericii numai pe bază de norme religioase şi morale, fără norme juridice, n-a durat multă vreme şi nici nu putea să dureze, pentru că lepădarea de sine şi practicarea dragostei creştine, în forma desăvîrşită pe care o cerea o asemenea stare, s-au lovit de cea mai dură realitate a vremii de atunci, inegalitatea socială a membrilor Bisericii, în rînd cu ceilalţi membri ai societăţii, împărţită în clase şi stări, delimitate în mod rigid. Peste bariere ca acestea nu se putea trece, pentru că se lovea într-un interes vital al statului roman, se lovea în orînduirfea lui socială şi în corespunzătoarea lui ordine juridică, impusă şi apărată cu străşnicie de paznicii «rei romanae».

Partea cea mai numeroasă a credincioşilor Bisericii era formată din clasele sărace, din sclavi, din liberţi şi peregrini. Puţini la număr erau printre ei cetăţeni romani, împărţiţi şi aceştia în mai multe categorii. Lor li :se mai adăugau şi alte categorii de locuitori ai imperiului. Inegalitatea de stare socială şi de drepturi dintre aceştia nu le permitea, după legile romane, să se constituie împreună, să formeze împreună asociaţii de nici un fel, care să fie recunoscute şi să beneficieze de libertăţile şi drepturile diferitelor asociaţii licite.

Aşadar, comunităţile creştine, în cadrul cărora intrau credincioşii din toate clasele şi categoriile sociale, n-au putut avea statut legal, chiar dacă s-au constituit şi au funcţionat de fapt. Privite iniţial ca asociaţii ale unei secte iudaice, ele au fost tolerate. Curînd însă se iau cele dintîi măsuri împotriva lor de către împăratul Claudiu, la anul 51 sau 52, expulzîndu-i din Roma, apoi se declanşează de către Nero, la anul 64, cea dintîi acţiune de reprimare sîngeroasă, ca asemenea măsuri să continue sub urmaşii lui, pînă în anul 313. Este adevărat că nu toate acţiunile represive au fost generale, şi, după cum se ştie, n-au avut efectul dorit. Prin ele s-a urmărit lichidarea asociaţiilor creştine, deci a Bisericilor locale, şi prin ele, a Bisericii în totalitatea ei. Cu toate acestea, cele mai multe Biserici nu numai că au supravieţuit, ci s-au constituit în unităţi .teritoriale din ce în ce mai mari şi mai bine organizate.

f) Cum a fost posibil, oare, ca în condiţii ca acelea, în care lozinca puterii romane era i«non liicet esse vos» (sciliter ohristianoisi), să .supravieţuiască totuşi, şi chiar să se organizeze mai bine unităţile bisericeşti ?

întîi, prin toleranţa unor împăraţi şi a autorităţilor romane din cetăţi şi provincii, apoi prin adoptarea de către creştini a unor forme de organizare licite, adică permise în mod legal, cum au fost «collegia funeralia», «collegia tenuiorum» şi altele.

în primul caz, comunităţile creştine funcţionau ca asociaţii neîngăduite de lege —• collegia illicita —, din rîndul cărora făceau parte şi alte asociaţii, în măsura în care nu se poticnea de ele autoritatea de stat. Toate acestea existau de fapt, şi puterea romană n-a procedat decît la dizolvarea lor temporală, iar nu la interzicerea lor cu desăvîrşire şi pentru totdeauna. Aşa încît a existat continuu posibilitatea constituirii şi funcţionării comunităţilor creştine,, sub forma de «collegia illicita», aproape pretutindeni în imperiu.

Unde li se răpea această posibilitate, creştinii au recurs, după aprecierea lor, la orice formă de organizare, compatibilă cu credinţa lor şi potrivită spre a-şi putea duce viaţa după rînduielile religioase şi morale ale Bisericii. Dar şi într-un caz şi în altul, ei au fost obligaţi de condiţiile obiective să adopte şi norme juridice, pe lîngă cele religioase şi morale, conformîndu-se exigenţelor impuse de aceste condiţii, atît în ce priveşte relaţiile interne ale membrilor lor, cît şi în ce priveşte relaţiile din afară, fie cu statul şi legile lui, fie cu unităţile bisericeşti similare sau superioare.

g) Datorită pestriţei lor compoziţii sociale, comunităţile creştine s-au văzut în situaţia de a apela — în cazurile care impuneau să fie reprezentate de persoane care aveau un statut juridic mai sigur şi un mai larg exerciţiu al drepturilor civile şi politice —, în primul rînd, la creştinii cetăţeni şi apoi la creştinii din rîndurile peregrinilor. Şi mai ales, datorită numărului considerabil de peregrini, membrii ai Bisericii, şi a folosirii acestora, creştinii s-au numit adeseori, cu tîlc, «străini şi călători pe acest pămînt» (iEvr. XI, 13). De asemenea, datorită rînduielii privitoare la proprietatea obştească a comunităţilor şi a practicării ei răspîndite, creştinii s-au numit şi «săraci», ca unii ce nu aveau bunuri personale, iar bunurile comunităţilor s-au numit avere a «săracilor», aceste numiri neexprimînd decît în parte realitatea că, mai tîrziu — din veacurile II—III înainte — Biserica se ocupa în mod organizat de ajutorarea săracilor.

Adaptîndu-se parţial şi încetul cu încetul condiţiilor în care puteau să-şi desfăşoare activitatea, comunităţile creştine şi-au însuşit din Dreptul Rcxman norme juridice, fie punîndu-le de acord cu credinţa şi cu normele lor morale, fie folosindu-le ca auxiliare ale acestora. Şi, în felul acesta, pe cale practică şi impus de necesităţile vieţii, dreptul s-a încetăţenit în Biserică încă din veacul I, cîştigînd apoi, cu vremea, din ce în ce mai mult teren. însuşirea şi dezvoltarea normelor juridice elaborate şi adoptate de Biserică, adică însuşirea principială sau textuală a lor din legile de stat a fost favorizată în mare măsură de relaţiile patrimoniale ale comunităţilor, căci nici un alt fel de lucruri n-a făcut obiectul legilor de drept, în măsura în care l-au făcut şi continuă să-1 facă şi azi bunurile materiale şi relaţiile determinate de ele, cum sînt diferitele moduri de achiziţie sub diverse titluri, de posesiune sau de proprietate, prin donaţii, cumpărare, moştenire, apoi, relaţiile de schimb, de folosinţă, de înstrăinare şi de administrare.

Indiferent de faptul că Bisericile locale şi chiar unele unităţi teritoriale de mai tîrziu au avut sau nu o calitate legală, deci indiferent de caracterul lor licit sau ilicit, ele au deţinut — ca posesoare sau ca proprietare — diferite feluri de bunuri': case, locaşuri de cult şi cimitire. In cazurile cînd li s-au aplicat măsurile de dizolvare, în calitate de colegii ilicite, bunurile lor au fost, fie împărţite între membrii lor, în conformitate cu legea comună, dacă respectivii aveau calitatea legală spre a le putea deţine, fie confiscate pe baza măsurilor excepţionale, prevăzute în edictele cu caracter represiv, iar cînd se revenea asupra aces-

tor masuri, bunurile care le fuseseră luate erau redate Bisericilor, fie că acestea erau colegii licite, fie că erau ilicite.

Acestea au fost principalele premise din latura lumească sau a vieţii profane, care au determinat atît însuşirea de către Biserică a normelor juridice, cît şi conţinutul acestora. Datorită lor, vrînd-nevrînd, Biserica a intrat în circuitul juridic al vieţii obşteşti ca un nou subiect de drept, cînd contestat, cînd admite, dar mereu prezent în fapt, ori într-un chip, ori într-altul, şi îmbrăcînd diferite forme de organizare locală sau teritorială.

3. Specificul normelor de drept create pentru Biserică

în afară 'de premisele din categoria amintită, au mai fost date şi altele, care au contribuit In latura religioasă şi morală la însuşirea şi elaborarea de către Biserică a normelor de drept, dîndu-le specificul care le face proprii spre a fi folosite în scopul misiunii sale. Care au fost acestea ?

a) în primul rînd, conştiinţa de sine u i.isericii. Mai precis, conştiinţa că ea continuă lucrarea mîntuitoare a întemeietorului său ; conştiinţa misiunii sale divine printre credincioşii aflaţi "sub uffSărîIe păcatului originar şi supuşi mereu căderii in păcat. în Biserica veche stăpînea convingerea întemeiată că nu credincioşii sînt ai Bisericii, ci Biserica este a credincioşilor. Ga atare, ea este destinată pentru ei, indiferent în ce' stare"s-ar găsi pe scara dezvoltării vieţii omeneşti şi indiferent de starea lor morală, mai vîrtos fiind chemată să-şi desfăşoare lucrarea în rîndurile celor păcătoşi, căci «cei, bolnavi au nevoie de doctor, nu cei sănătoşi», (Luca V, 31) iar păstorul cel bun, sufletul îşi pune pentru oaia cea rătăcită (Matei XVIII, 12; Ioan X, 11). De aceea, Biserica nu se putea poticni de faptul că starea morală a credincioşilor impunea folosirea dreptului ca mijloc de neocolit pentru organizarea şi cîrmuirea lor, pentru călăuzirea lor spre Hristos. Ca urmare, ea a acceptat acest mijloc, şi 1-a însuşit, 1-a modelat şi 1-a transformat într-un auxiliar al lucrării sale mîntuitoare, pe care o înfăptuieşte în mod principal, prin mijloace proprii şi specifice, religioase şi ,moral-religioase.

b) Biserica s-a lovit de realitatea pe care o reprezenta dreptul în lumea veche, ca de un mijloc pe care lumea de atunci îl folosea alături de alte mijloace create de om, cum sînt cele tehnice şi câle culturale în genere. Pe nici unele din acestea ea nu le putea ignora şi nu putea să se abţină de la folosirea lor, în interesul misiunii sale. De aceea, aşa cum a folosit mijloacele tehnice, cum şi-a însuşit valorile culturii profane, folosindu-le din plin, tot la fel şi-a însuşit şi a folosit şi dreptul sau normele juridice.

c) Dar, cum dreptul vremii de atunci cuprindea felurite principii şi norme, care se găseau în contrazicere cu principiile şi normele proprii ale Bisericii, ea a procedat în chip deosebit faţă de acestea, respectîndu-le şi aplicîndu-le în viaţa şi lucrarea sa, dar ca legi de stat, şi din respectul datorat statului, dar nu şi le-a însuşit şi nu le-a transformat în norme proprii, nu le-a îmbisericit. Acest lucru 1-a făcut numai cu acele prin-

cipii şi norme juridice care erau pasibile de împropriere, fără a-i atinge natura şi misiunea sa. Făcînd această distincţie, Biserica a folosit, totuşi, orice norme juridice în activitatea sa, pe cele dintîi ea lucruri străine, ca mijloace externe, iar pe cele din a doua categorie ca mijloace proprii interne.

Deci, Biserica nu a creat Dreptul, ci 1-a găsit confecţionat în viaţa de stat, din care 1-a luat şi 1-a folosit. Iar o parte a lui, în măsura în care era posibil sa fie pus de acord cu normele sale religioase şi morale, a încadrat-o în sistemul acestora, şi numai în acest sens se poate spune că Biserica şi-a creat dreptul său propriu, prin asimilarea unor principii şi norme juridice care permiteau acest lucru.

Trebuie să relevăm faptul că procedînd în felul arătat, Biserica a cîntărit mereu valoarea principiilor şi normelor sale juridice, raportîndu-le atît la adevărul cuprins în Revelaţia supranaturală şi exprimată prin învăţături şi norme religioase şi moral-religioase, cît şi la cuprinsul revelaţiei naturale, exprimat prin îndreptăţirile sau postulatele sociale şi juridice ale naturii omeneşti.

Aşadar, urmînd calea arătată, Biserica a aplicat în viaţa, sa pînă şi normele drepţului de sic.it referitoare ia. condiţia Juridică a sclavilor, deşi unul din principiile sale de bază constă tocmai în afirmarea egalităţii tuturor oamenilor înaintea lui Dumnezeu ca fraţi ai aceluiaşi Părinte şi ca membri ai marii familii creştine.

Cît priveşte principiile şi normele juridice pe care le-a asimilat, adaptîndu-le la învăţătura sa, menţionăm monogamia, căsătoria legală, piedicile la căsătorie, dreptul la moştenire etc., apoi unele principii de justiţie, ca «non bis in idem», şi altele^privitoare la felurite acte şi relaţii juridice. Cu vremea, numărul acestora a crescut şi s-a prpdus şi procesul invers de însuşire din partea dreptului de stat a unor principii sau norme din Dreptul Bisericesc.

d) Din obişnuinţa cu Dreptul şi din trebuinţa de a-1 adaptaJa specificii'! vieţii sale, .Biserica a tors apoi mai departe firul legii juridice,. întocmindu şi singură norme juridice corespunzătoare dezvoltării sale, la pas cu dezvoltarea societăţii-

Din categoria acestora este destul să amintim cele privitoare la membrii **ierarhiei şi la** taine, ca elemente de.instituire divină, apoi, mai tîrziu, cele privitoare lă Ierarhia de instituire bisericească — cum sînt, de exemplu, borepiscopii, arhiepiscopii, mitropoliţii, exarhii, patriarhii —, la sinoade, la disciplina bisericească etc.

e) ojmportanţă deosebită pentru încetăţenirea tot mai temeinică a dreptului în Biserică a avut atitudinea şi scrisul renumitului jurist roman şi scriitor bisericesc Tertulian (t 220), din Africa de Nord, apoi operele altor doi mari jurişti contemporani cu el, ca Ulpianus (t 238) şi Modestinus (ŋ' 244), în preceptele cărora îşi găsesc expresie principii şi norme de drept, comune şi Bisericii.

Cu epoca acestor jurişti coincide un eveniment care a dat un puternic impuls afirmării şi dezvoltării dreptului în viaţa Bisericii. Acest eveniment cu adevărat îl constituie publicarea edictului din anul 212, al împăratului Caracalla, edict prin care se acordă cetăţenia romană tuturor oamenilor liberi locuitori ai imperiului, afară de acea categorie

de străini care erau loviţi de nedemnitate, din cauză că se supuseseră de bună voie romanilor, neopunînd nici o rezistenţă. O mulţime imensă de'oameni liberi, formată din sclavi şi eliberaţi (liberţi, latini juniani), apoi din «latini coloniarii» şi din peregrini, beneficiază de edictul lui Caracalla. Un mare număr dintre aceştia erau creştini, şi se poate uşor imagina ce a însemnat, atît pentru ei individual cît şi pentru comunităţile creştine, schimbarea survenită în statutul juridic al unei atari mulţimi de credincioşi.

In fine, tocmai la o sută de ani după edictul lui Caracalla i se deschide drum liber creşterii volumului şi cuprinsului juridic al normelor bisericeşti, prin edictul de la Milan, din anul 313, al lui Constantin cel Mare.

De aci înainte, Biserica îşi dezvoltă dreptul său în condiţii din ce în ce mai favorabile, elaborîndu-şi, deopotrivă, norme juridice proprii şi însuşindu-şi principii şi norme juridice din Dreptul roman, iar mai tîrziu din Dreptul bizantin.

Dar întreg procesul acesta, de familiarizare a Bisericii cu Dreptul, de folosire a lui, de însuşire şi asimilare a unor principii şi norme juridice ea şi acela de elaborare a normelor sale juridice proprii, nu s-a desfăşurat în chip neted, ci de multe ori s-a lovit de împotriviri foarte aprige, nu numai în vremea de pînă la anul 313 — ceea ce ar părea de înţeles —, ci şi după acest an, şi încă într-o formă care a luat, de la anul 315, caracterul unei mişcări de: mase, unei adevărate răzmeriţe care nu s-a potolit timp de multe veacuri.

în vremea mai veche, dinainte de anul 313, împotrivirile cele mai dîrze le-au stîrnit gnosticii, montaniştii şi diverşi rigorişti, iar după anul 313 ele sînt opera donatiştilor, schismatici şi anarhişti din Africa de Nord. Pentru potolirea celor din urmă, Biserica a trebuit să ducă adevărate lupte. Din vremea lor a rămas memorabilă atitudinea episcopului african Optat din Mileve (Numidia), care chemîndu-i la ordine, a justificat folosirea şi chiar însuşirea dreptului de către Biserică, precizînd pe înţelesul tuturor creştinilor, de atunci şi pînă azi, că «nu este Statul în Biserică, ci Biserica în Stat» («Non enim Republica est in Ecclesia, sed Ecclesia in Republica»).

Formula lui Optat de Mileve i-a servit ca un memento Bisericii pentru toată vremea de atunci încoace, călăuzinsîu-se de adevărul pe care-I exprimă, în legislaţia sa, aplicînd legile de stat în activitatea pe care a desfăşurat-o, şi chemîndu-i pe toţi membrii săi la observarea aceleiaşi atitudini, devenită tradiţională şi comună întregii Ortodoxii.

Spre deosebire însă de Biserica veche şi de Ortodoxie, Biserica Apuseană a mers atît de departe în însuşirea şi elaborarea de norme juridice, încît a ajuns de timpuriu să depăşească prin volumul legislaţiei sale, legislaţiile de stat. Şi, exagerînd valoarea elementului juridic în viaţa Bisericii, a căzut în ispita de a se transforma într-un stat teocratic de tip roman sau vetero-testamentar. De pe această poziţie, caracterizată prin copleşirea elementului religios şi a celui moral din viaţa sa de către cel juridic, ea nu conteneşte totuşi să ridice pretenţii şi sa dea îndrumări în numele «dreptului divin» şi al «dreptului natural». De aceea şi dreptul său poate fi considerat de fapt, mai mult un «jus politicus» şi mai puţin un «jus ecclesiasticum».

Păstrînd măsura lucrurilor, Biserica creştină ortodoxă răsăriteană a folosit şi foloseşte dreptul şi 1-a însuşit, şi şi-a făurit din el un auxiliar preţios al lucrării mîntuitoare, iar îmbinînd normele juridice cu cele religioase şi moral-religioase şi-a constituit un drept al său propriu, dreptul canonic sau dreptul Bisericii Ortodoxe •—• jus ecclesiasticum •— în sens propriu, a cărui individualitate şi utilitate pentru misiunea sa au fost verificate şi confirmate mai presus de orice îndoială.

în concluzie reţinem că Biserica, sub forma ei de societate religioasă, pentru a lua fiinţă, a se închega, a se constitui, a se menţine şi a-şi putea asigura interesele, a socotit că este necesar ca viaţa ei să se reazeme nu numai pe anumite precepte şi norme religioase şi morale, ci şi pe norme de drept, nefiind suficiente primele două. Normele juridice sau canonice i-au fost necesare pentru reglementarea faptelor şi relaţiilor externe cu caracter social, dintre membrii săi, şi pentru a crea starea de ordine necesară în condiţiile concrete social-economice şi chiar politice ale societăţii în care se organizează.

Dacă Biserica nu s-ar fi lovit de condiţiile unei societăţi organizate pe bază de norme de drept şi dacă ar fi putut face abstracţie de acest lucru, n-ar fi avut nevoie pentru organizarea şi funcţionarea ei de norme de drept. Era însă inevitabilă adoptarea şi crearea normelor de drept pentru o societate religioasă care prindea consistenţă într-o lume sau societate organizată pe norme juridice. Biserica nu s-a putut sustrage acestei determinări, care i-a adus dreptul ca auxiliar al vieţii şi misiunii sale.

Faptele şi relaţiile din viaţa Bisericii care cad sub sancţiunea dreptului sînt nenumărate. Acestea nu numai că au trebuit să fie reglementate prin norme de drept, ci efectiv au şi suferit intervenţia acestora, ereîndu-se prin mijlocirea lor o stare de ordine legală în Biserică, cunoscută sub numele de ordine sau organizare canonică, organizare numită astfel pentru că legile bisericeşti se mai numesc şi canoane.

Dacă Biserica nu s-ar fi organizat şi dacă nu s-ar fi condus efectiv după reguli de dr_ept, după legi cu caracter juridic, ea de la început nu ar fi putut lua fiinţă ca societate religioasă, sau după ce s-ar fi făcut începutul acesteia, dacă ar fi jenunţat la legile de drept, ea s-ar fi lichidat, s-ar fi destrămat şi ar fi dispărut. Acelaşi lucru s-ar petrece şi astăzi într-o ipoteză asemănătoare, căci Biserica existînd în societatea organizată-pe bază de norme de drept, nu poate ea să desfiinţeze ordinea juridică astfel stabilită, ca astfel să se poată lipsi şi de drept. Deci, normele de drept constituie un pilon şi un auxiliar indispensabil al societăţii religioase creştine care se cheamă Biserică. Prin aceste norme s-a statornicit alcătuirea generală a societăţii bisericeşti, elementele din care se compune organismul social al Bisericii, raporturile dintre acestea, ca şi funcţiunile pe care ele le îndeplinesc. Astfel, s-au reglementat relaţiile dintre cele trei stări în sînul Bisericii, care sînt starea clericală, cea laică şi cea monahală.

Tot în legi juridice s-au reflectat, şi prin aceste legi s-au reglementat apoi, diferenţierile survenite în cadrul fiecăreia dintre cele trei stări, apoi drepturile şi obligaţiile grupurilor şi persoanelor₄care intră

în alcătuirea Bisericii şi care iau parte la conducerea Bisericii etc. S-au mai reglementat, de asemenea, organizarea şi exercitarea puterii bisericeşti, apoi relaţiile privind administrarea sfintelor taine, cele privind bunurile bisericeşti şi administrarea lor etc. De asemenea s-au rînduit relaţiile societăţii bisericeşti, ca societate civilă, şi cu alte societăţi religioase sau nereligioase.

Cum Biserica, sub aspectul ei de societate religioasă, a existat dintru început în Stat, a apărut în Stat, organizaţia ,ei a trebuit să intre în mod inevitabil în anumite raporturi precise cu organizaţia Statului. Aceste raporturi au făcut ca şi Biserica să-i rezerve Statului un capitol în dreptul său, dar şi ca Statul, în dreptul său, să-i consacre Bisericii un capitol. Biserica, pornind de la deosebirea de origine, de natură, de scop şi de mijloace în raport cu Statul, şi-a delimitat dintru început domeniul său faţă de al Statului, situîndu-se deopotrivă şi pe poziţia de autonomie faţă de Stat, dar şi pe aceea de respect, loialitate, sprijin şi chiar colaborare cu Statul. Dar Statul, de-a lungul istoriei nu a făcut acelaşi lucru, la început a prigonit-o, apoi a încadrat-o în ordinea sa legală, tratînd-o ca pe o instituţie publică, uneori situată în fruntea celorlalte instituţii de stat, iar alteori situînd-o în rînd cu acestea, sau punînd-o în afara instituţiilor de stat. în vremea în care, în cadrul imperiului bizantin, Biserica a fost socotită ca instituţie publică, superioară celorlalte de acest fel, în vremea în care ea se găsea în fruntea instituţiilor de stat, normele după care ea s-a condus aveau acelaşi caracter public pe care-1 aveau legile de organizare şi de conducere a Statului. Dreptul religios sau Dreptul bisericesc făcea atunci parte din dreptul public al Statului respectiv. Această situaţie a existat timp îndelungat în imperiul bizantin, deşi doctrina Bisericii a încercat să-i creeze acesteia o situaţie deosebită în raport cu instituţiile publice, o situaţie prin care Biserica să se bucure de privilegiile celei dintîi institutii de stat, de libertăţile pe care ea le socotea necesare pentru a-şi putea desfăşura activitatea ei specifică, Astfel, s-a ajuns ca Biserica să fie înzestrată cu o mulţime de privilegii şi să fie de fapt tratată, în acelaşi timp, şi ca instituţie de stat şi ca instituţie avînd o natură deosebită de acelea ale Statului.

Imperiul bizantin, moştenitor al tradiţiilor romane, nu a putut de fapt să creeze Bisericii la început o altă situaţie decît aceea pe care o avusese cultul religios politeist în cadrul vieţii publice a imperiului roman, şi nici Dreptului canonic sau bisericesc nu i-a reecunoscut de la început o altă situaţie decît aceea pe care o avusese vechiul drept sacru în cadrul dreptului public roman, astfel încît, Biserica era considerată ca o instituţie publică de stat, iar dreptul canonic, adică dreptul Bisericii," ca o parte a dreptului public bizantin. Fireşte că relaţiile dintre Biserică şi Stat au evoluat, au suferit o mulţime de transformări, care au determinat ca atîtJBiserica, cît şi dreptul ei să-şi schimbe mereu poziţia lor în sistemul dreptului public.

Suveranitatea Statului a încadrat în mod variat Biserica în viaţa Statului, şi aceasta a influenţat asupra poziţiei dreptului bisericesc în raport cu dreptul public. Biserica a fost tratată de către Stat fie ca o instituţie de' stat — o instituţie publică —, fie ca o instituţie de utilitate

publică, asimilată ca drepturi cu instituţiile publice, fie ca instituţie aparte, fie ca simplă instituţie particulară. Statele moderne tratează Biserica ca un cult, noţiunea de cult în limbaj bisericesc fiind identică cu aceea de Biserică.

S-a ajuns la această situaţie ca instituţia religios-morală, Biserica, să fie considerată cult, ţinîndu-se seama de realitatea că religia, credinţa religioasă, faptul de a avea o credinţă religioasă sau nu, este o chestiune particulară, o chestiune de conştiinţă pentru fiecare om. Dar dacă credinţa religioasă există în conştiinţa oamenilor, ea constituie o realitate pentru toţi cei ce o au, precum şi pentru toţi cei ce au relaţii cu ei, o realitate de care trebuie să ţină seama oricine are de-a face cu aceştia.

Cum însă credinţa religioasă trece de la domeniul conştiinţei şi în domeniul extern al vieţii, manifestîndu-se concret prin anumite practici şi atitudini de natură a crea o solidaritate între toţi cei ce sînt de aceeaşi credinţă, ea încetează de a mai fi o chestiune particulară şi devine în chip firesc o chestiune socială, şi ca atare, o realitate a vieţii sociale. Religia fiind deopotrivă şi o realitate individuală şi o realitate socială, ea a fost tratată şi privită în viaţa de stat, atît ca o chestiune particulară cît şi ca o chestiune socială.

Indiferent de felul în care îşi explică apariţia fenomenului religios, indiferent de rosturile pe care le atribuie sau nu vieţii religioase, practic, fiecare Stat ţine seama de faptul că viaţa religioasă există în mod real, că este o realitate ce prin simplul fapt al existenţei sale se impune Statului ca o problemă de interes pentru viaţa individuală, iar prin aceasta şi pentru viaţa socială â cetăţenilor săi. Pe de altă parte, în cadrul unei societăţi umane organizate, credinţa religioasă nu se poate sustrage procesului de instituţionalizare. Ea nu poate rămîne la starea difuză, la starea de conştiinţă, ci în mod fatal se concretizează prin manifestările ei externe în instituţii proprii social-religioase. Aceste instituţii au fost suficente în vremea societăţii fără stat, însă în vremea societăţii cu organizaţie statală, procesul de instituţionalizare a religiei se accentuează şi, de la faza de simplă instituţie social-religioasă, religia trece la faza instituţionalizării ei juridice, îmbrăcînd forma instituţiei juridice religioase. Cercetarea ştiinţifică şi realitatea istorică ne arată că şi religia a trecut în dezvoltarea vieţii ei, prin aceleaşi faze prin care a trecut viaţa seculară a societăţii.

Societatea fără stat ctinoaşte instituţiile social religioase, paralel cu propriile sale instituţii social-seculare. Societatea şi organizaţia statală cunoaşte instituţiile juridice-religioase, fie în rînd cu instituţiile sale juridice-seculare, fie în rînd cu instituţiile politice, — ca instituţii totuşi aparte —, fie ca instituţii juridice şi politice de stat, ca instituţii publice, ca instituţii ale statului, de pe vremea în care statul a avut şi preocupări religioase, creînd şi dirijînd instituţiile religioase ca pe oricare alte instituţii publice ale sale. Statul totuşi nu a creat religia deşi adeseori a organizat-o instituţional-juridic şi politic, a dirijat-o şi s-a servit de ea, ca de un fenomen existent, deoarece religia a apărut înainte de a exista statul.

Unele religii nu s-au oprit la faza de instituţionalizare juridica, specific religioasă, ci au trecut, în contrazicere cu natura lor, la faza de instituţionalizare politică, transformîndu-se din instituţii religioase în instituţii politico-religioase, în state religioase (catolicii, lamaiştii, musulmanii etc.).

Pe cale de instituţionalizare s-a ajuns la organizarea religiei în diverse forme, corespunzătoare conţinutului lor doctrinar.

Astfel a apărut dreptul în viaţa Bisericii şi acesta este rostul lui în organizarea şi funcţionarea şi pe baze juridice nu numai religios-morale a Bisericii ca instituţie socială religios-morală.

B. **DESPRE NORMELE CANONICE**

Credincioşii, membrii ai Bisericii, trăind în comunitatea religioasă organizată ca Biserică, reglementează relaţiile bisericeşti dintre ei după anumite rînduieli, reguli sau norme de viaţă religios-morale. Biserica, ca orice comunitate de altfel, nu poate fi concepută fără de astfel de reguli sau norme. Normele canonice sînt deci regulile prin care autoritatea bisericească stabileşte cum trebuie să acţioneze sau să se comporte membrii Bisericii în anumite condiţii determinate, pentru ca acţiunea lor să fie eficientă şi apreciată pozitiv în raport cu credinţa religioasă sau normele religioase şi normele eticei rezultate din ea ; ele prefigurează un comportament viitor : sînt prospective şi -teleologice, adică conturează modul de desfăşurare.a unei acţiuni viitoare şi au la bază o anumită concepţie sau doctrină despre reuşita unei acţiuni, un anumit scop bine definit care nu poate fi altul decît scopul Bisericii, mîntuirea credincioşilor.

De-a lungul istoriei în Biserică s-au constituit diferite rînduieli, obiceiuri, tradiţii, norme religioase, norme morale, norme canonice, toate elaborate de diferitele organisme bisericeşti numite sinoade.

Normele canonice elaborate de sinoadele ecumenice şi locale urmăresc să stabilească comportamentul credinciosului în cadrul vieţii sociale religios-morale bisericeşti a Bisericii, să clasifice problemele fundamentale ale existenţei credincioşilor şi ale raporturilor dintre aceştia.

'La rîndul lor relaţiile dintre membrii Bisericii privind anumite valori materiale sau spirituale au stat permanent în atenţia Bisericii. Prin elaborarea de norme canonice Biserica urmăreşte ocrotirea şi promovarea •acestor valori. Valorile desemnează ceea ce dorim, căutăm, preţuim, iubim (fericirea, sfinţenia, binele, frumosul, cinstea, onoarea, dreptatea, echitatea, etc.).

Valorile pot fi de mai multe categorii, ele pot fi valori ideale şi valori-bunuri, valorile lucrurilor şi valorile persoanelor.valori fundamentale şi valori derivate. Criteriile de valorizare depind de optica valorică a membrilor societăţii bisericeşti, de conştiinţa lor religios morală şi canonică, de învăţătura Bisericii.

Legiuitorul -bisericesc protejează relaţiile sociale bisericeşti pe care le consideră valori şi îngrădeşte prin norme canonice acele fapte externe cu caracter social ale membrilor Bisericii pe care le consideră non-valori.

Intre valorile ocrotite prin norme canonice şi valorile ocrotite prin normele religioase şi morale există o strînsă legătură. Prin norme canonice se reglementează numai valorile care au caracter social, vizînd comportamentul credincioşilor în cadrul societăţii religioase bisericeşti. Celelalte valori superioare sînt ocrotite prin norme etice şi norme religioase.

Valorile religios-morale din cadrul Bisericii reprezintă scopuri bisericeşti şi acţiuni preferenţiale, cum sînt : adevărul, sfinţenia, binele, responsabilitatea, echitatea, dreptatea, libertatea, etc. Ele exprimă , cerinţele fundamentale ale comportamentului credinciosului în cadrul comunităţilor religioase bisericeşti. Toate celelalte valori, în cadrul Bisericii se raportează la cele religios-morale care constituie limita aspiraţiilor credincioşilor, suportul forţei acestora; reprezintă fun'damentul trăirilor şi satisfacţiilor superioare bisericeşti. Ierarhia valorilor cît şi relaţiile stabilite între ele, în Biserică, se prezintă astfel : în frunte stă adevărul, care se identifică în final cu divinitatea, cu Dumnezeu, după care urmează sfinţenia, binele şi dreptul. Ele se găsesc însă în strînsă concordanţă, dar în raport de subordonare.

Valorile canonice reprezintă aspiraţiile credinciosului spre realizarea idealului religios-moral în Biserică, către care se tinde prin intermediul normelor canonice ; ele au un conţinut obiectiv ; suportul lor îl constituie relaţiile bisericeşti cu caracter social, care există independent de viaţa credinciosului şi pe care acesta încearcă să le asimileze continuu, valorizîndu-le. Ele se constituie în vederea indicării stabilirii comportamentului credinciosului în cadrul Bisericii ; au un caracter normativ şi au drept scop să realizeze unitatea dintre prevederile învăţăturii despre mîntuirea în Biserică şi interesele religios-morale ale credincioşilor spre realizarea mîntuirii proprii în cadrul Bisericii.

Normele canonice prezintă unele caracteristici în raport cu principiile sau normele religioase şi cu normele etice rezultate din acestea.

Norma canonică, principiul sau regula de drept canonic are un rol deosebit în ansamblul normelor religioase şi morale, rol ce decurge din poziţia pe care o are dreptul canonic în Biserică şi de forţa de interesare pe care o exercită asupra conduitei credincioşilor.

Norma canonică are, în principiu, ca şi orice normă juridică în general, un caracter imperativ, general şi abstract ,• are o aplicabilitate repetată sau chiar continuă şi stabileşte o conduită tipică sau conduită etalon, după care credincioşii, fie ca persoane fizice, fie ca instituţii, organizaţii, unităţi organizatorice, se guvernează, se conduc în activitatea lor religios-morală în cadrul Bisericii.

Caracterul imperativ al normelor canonice rezultă din.-faptul că ea. stabileşte o comportare obligatorie, de la care nu admite nici o abatere. Ea arată cum trebuie să se comporte credinciosul în relaţiile sale cu caracter social, indică un model de conduită obligatoriu în cadrul. Bisericii.

Caracterul general al normei canonice se manifestă în faptul că regula sau principiul vizează totalitatea împrejurărilor particulare ce cad sub incidenţa formulei sale generale. în acelaşi timp, norma canonică este formulată la modul impersonal, adresîndu-se nu individului

ci unei cafegorii de persoane sau tuturor credincioşilor, *neluaţi* în individualitatea lor.

Norma canonică are aplicare repetată sau chiar continuă în sensul că atîta timp cît este în vigoare, ea acţionează, se aplică continuu, este repetabilă şi nelimitată.

Stabilind o conduită tipică sau o conduită etalon, norma canonică este un nivel de conduită, o măsură unică de apreciere a comportamentului credinciosului, un model obligatoriu.

Norma canonică fiind un etalon, un model de comportare cu caracter general impersonal, are o aplicabilitate repetată, pentru că ar fi imposibil ca Biserica, sau orice alt organism bisericesc, să stabilească norme sau reguli de comportare pentru fiecare credincios în parte.

Ţinînd seama de caracteristicile normei canonice ea poate fi definită în felul următor : norma canonică este deci, un principiu sau o regulă de conduită cu caracter general şi impersonal, instituită sau sancţionată de Biserică, a cărei respectare este obligatorie şi garantată de organele puterii bisericeşti şi de opinia obştii credincioşilor din cadrul comunităţii religioase.

Norma canonică are ca obiect de reglementare conduita credincioşilor în "relaţiile lor religios-morale cu caracter social. Ea se adresează totdeauna credincioşilor, membrilor Bisericii, voinţei şi conştiinţei lor, fiind o normă bisericească cu caracter social, religios-moral. Ea presupune totdeauna pe credincios ca persoană, un om cu o voinţă şi conştiinţă, care să înţeleagă şi să respecte prevederile sale, să o aplice în mod conştient. Ea nu se poate aplica la acţiuni care sînt independente de voinţa şi conştiinţa credincioşilor. De aceea normele dreptului canonic, ca de altfel orice norme de drept, nu se adresează persoanelor declarate incapabile.

Norma canonică ca normă juridică bisericească, ca orice normă juridică, are o anumită structură, şi anume : o structură internă sau logico-juridică, precum şi o structură externă sau tehnico-legislativă.

Structura internă sau logico-juridică a normei canonice are trei elemente : ipoteza, care stabileşte împrejurările în care se aplică norma; dispoziţia, care cuprinde regula de conduită propriu-zisă, indicînd comportamentul precis în împrejurările stabilite de ipoteză; şi sancţiunea care constă în măsurile ce urmează a fi aplicate pentru încălcarea normei.

Structura externă sau tehnică-legislativă este organizarea şi formularea normei juridice în articole, paragrafe, aliniate, capete, glave, zaciale etc. Ea se referă la forma de exprimare a normei canonice.

In formularea exterioară a canoanelor, normele canonice nu sînt, de regulă, exprimate ca atare cu toate elementele lor structurale.

Pentru aplicarea corectă a normelor canonice se cere însă a cunoaşte toate aceste elemente structurale : ipoteza, dispoziţia şi sancţiunea. Ele, d'acă nu se găsesc în acelaşi canon, se pot găsi în canoanele elaborate de acelaşi organ (sinod) sau în alte canoane la care se face referire sau care pot fi subînţelese.

Uneori, în canoane, pe lîngă normele canonice alcătuite din cele trei elemente, întîlnim şi o serie de principii, reguli sau norme ce aparţin altor domenii, celui religios-moral, cultic etc., şi o serie de

definiţii dogmatice, care toate au o valoare canonică, dar care nu sînt în ele însele norme de drept canonic. Ele contribuie însă la clarificarea înţelesului anumitor principii, reguli sau norme canonice.

Normele canonice, ca de altfel şi normele juridice, în general, pot fi clasificate după diferite criterii : după obiectul reglementării, forţa canonică, caracterul conduitei prescrise, gradul de detaliere sau de generalizare, sau după anumite trăsături structurale (ipoteza, sancţiunea, etc.).

După obiectul lor de reglementare, adică după domeniul de relaţii ' bisericeşti cu caracter social asupra căruia este îndreptată norma respectivă, se cunosc norme aparţinînd diferitelor domenii de activitate a Bisericii, cum sînt: norme privind organizarea Bisericii, conducerea Bisericii, administraţia, relaţiile externe, membrii Bisericii, instituţiile bisericeşti, etc.

După forţa canonică, în funcţie de poziţia canonului, în care sînt cuprinse, în cadrul sistemului de izvoare ale dreptului, se disting norme canonice cuprinse în canoane ale Sinoadelor ecumenice, ale sinoadelor locale, recunoscute ca avînd valoare generală de un sinod ecumenic, a sinoadelor locale ale Bisericilor autocefale, etc. Importanţa acestei **clasificări** rezidă în regimul aplicării normelor respective, şi natura reglementărilor ce le cuprind ; unele au aplicare generală, altele aplicare locală, unele au fond dogmatic-juridic, iar altele au numai fond simplu juridic. '

După caracterul conduitei prescrise, normele canonice se împart în : norme imperative, permisive, dispozitive ,şi de recomandare.

Normele imperative impun sau interzic o acţiune. Cînd impun o acţiune se numesc norme onerative (obligaţionale) ,• cînd interzic o acţiune se numesc norme prohibitive.

Normele permisive autorizează să se facă anumite acţiuni.

Normele dispozitive, conferă dreptul de a determina, în mod voit, conduita pe care trebuie să o desfăşoare.

Normele de recomandare în cadrul Bisericii sînt acele norme prin care o unitate bisericească autocefală reglementează anumite aspecte ale activităţii unei unităţi autonome din cadrul ei, sau normele prin care conducătorul sau căpetenia Bisericii autocefale reglementează anumite aspecte ale activităţii unităţilor din cadrul Bisericii. Astfel de norme devin însă obligatorii în momentul în care unitatea, instituţia sau comunitatea respectivă şi-a însuşit recomandarea.

După sfera de aplicare şi gradul de generalitate ale normelor canonice distingem : norme generale, norme speciale, norme de excepţie.

Normele generale definesc instituţii de drept canonic, iar cele speciale se referă la anumite fapte antireligioase şi" antimorale cu caracter social. Relaţia dintre ele este ca şi aceea de la general la special. Normele de excepţie instituie un regim derogatoriu, vizînd în special protecţia anumitor categorii de credincioşi, membrii ai Bisericii din cele trei stări bisericeşti.

Importanţa acestei clasificări rezidă în aceea că normele speciale derogă de la normele generale, deci în ipoteza unor reglementări contradictorii se aplică norma specială; ca şi în aceea că normele de excep-

ţie sînt întotdeauna de strictă interpretare, neputînd fi aplicate decît în *limitele* expres prevăzute de canon. Distincţia între normele generale, speciale şi de excepţie este însă relativă.

După trăsăturile elementelor structurale, normele canonice, ca de altfel şi normele juridice, se clasifică în : norme determinante, a căror structură se găseşte integral în cuprinsul unui canon; în norme de trimitere, a căror structură se întregeşte făcînd apel şi la-prevederile altor canoane în vigoare ; şi norme în alb, care în momentul elaborării, nu cuprind toate elementele structurale, acestea urmînd a fi completate prin canoane ulterioare.

Normele canonice, ca şi normele juridice în general, acţionează sau îşi găsesc aplicare în timp, în spaţiu şi asupra persoanelor.

în timp, normele canonice produc efecte şi se aplică numai la fapte care se petrec în perioada în care sînt în vigoare. In principiu, normele canonice intră în vigoare din momentul elaborării lor. De regulă însă nu se stabileşte durata aplicării lor, nu se indică momentul final al încetării acţiunii lor. Doctrina canonică nu cunoaşte actele abrogării (desfiinţarea sau scoaterea completă din vigoare), derogării (desfiinţarea temporară şi parţială), subrogării (adăugarea unei părţi noi la o lege existentă), obrogării (scoaterea unei părţi şi înlocuirea parţială cu alte norme), sau prorogării (prelungirea valabilităţii unei legi, dată numai pentru o anumită perioadă), prin care încetează sancţiunea unei legi profane sau de stat. De obicei acţiunea unei norme canonice încetează prin desuetudine, neaplicare, nemaiexistînd mobilul -care a dus la formularea ei.

în spaţiu norma canonică se aplică nunai în cadrul Bisericii şi nu în afară de ea ; — iar cu privire la persoane se aplică tuturor membrilor Bisericii, indiferent de starea în care se află. Există însă norme canonice speciale care se aplică unei categorii de membri, după starea bisericească, privind clerul şi privind monahii.

* *
* *

Traducerea în viaţă a prescripţiilor normelor canonice se realizează în două moduri sau pe două căi şi anume : — prin abţinerea de la încălcarea normelor prohibitive (interdicţii) ; — prin săvîrşirea unor acţiuni conforme cu prevederile legii (recomandări). Ca urmare unor asemenea acţiuni se nasc, se modifică sau se schimbă anumite raporturi juridice (relaţii sociale reglementate prin legi).

Activitatea menită să traducă în viaţă normele canonice sau legile de Drept bisericesc, a canoanelor, se numeşte activitate de aplicare a dreptului canonic.

în sens strict juridic aplicarea dreptului canonic se realizează prin activitatea practică, în cursul căreia organele bisericeşti jurisdicţionale competente, specializate, instanţele formale sau instanţele judecătoreşti înfăptuiesc prevederile canonice activînd ca titulari ai autorităţii bisericeşti.

Activitatea de aplicare a dreptului canonic se materializează prin elaborarea din partea organelor bisericeşti competente a unor acte juridice individuale denumite acte de aplicare a dreptului canonic.

Aplicarea dreptului canonic la situaţiile (cazurile) concrete impune organelor bisericeşti, chemate sa facă această operaţiune, anumite sarcini caracteristice pentru toate organele de aplicare.

Organele bisericeşti chemate să soluţioneze un litigiu concret sînt obligate : — să verifice împrejurările în care s-a petrecut fapta, — să cunoască materialul legislativ în vigoare caare ar putea fi aplicat în acest caz, — să interpreteze corect, şi să găsească soluţia canonică cea mai potrivită pentru cazul dat.

Astfel, procesul de aplicare a' dreptului canonic la cazuri individuale trebuie să treacă prin următoarele faze principale : — stabilirea stării de fapt; — stabilirea elementelor canonice (în cadrul cărora un rol deosebit de important îl are interpretarea) ; •—• şi rezolvarea concretă a problemelor potrivit constatării stării de fapt şi a prevederii canonice. Aceste faze nu se succed în mod obligatoriu, cu exactitate în ordinea de mai sus. Elementele faptei cu elementele juridice se îmbină strîns în tot cursul procesului aplicării dreptului canonic pînă la elaborarea definitivă a soluţiei.

— Stabilirea stării de fapt constă în culegerea tuturor informaţiilor necesare pentru descoperirea adevărului în speţa dată. Se cere ca starea de fapt stabilită să concorde cu realitatea obiectivă. Concordanţa dintre constatarea făcută de organele bisericeşti competente, respectiv faptele acceptate ca adevăr şi realitatea concret istorică, reprezintă adevărul obiectiv; pe cînd concordanţa dintre constatările făcute de organele competente cu condiţiile normei legii (canoanelor) — formă cerută de lege —- reprezintă adevărul formal. Instanţa de judecată ca organ de decizie este obligată să cerceteze nemijlocit toate elementele care interesează dezlegarea pricinii şi să ia cunoştinţă nemijlocit de realităţile de fapt, stabilind adevărul material.

— Stabilirea elementelor canonice consta în selecţionarea sau alegerea normelor canonice ce urmează a fi aplicate situaţiei de fapt.

Această etapă implică : — identificarea acelei reguli de drept canonic, în a cărei ipoteză se găsesc împrejurările de fapt, rezultate din informaţiile culese; — verificarea autenticităţii normei (este în. vigoare) ,• — verificarea legalităţii normei, în sensul conformităţii ei cu normele canonice generale, în primul rînd. cu hotărîrile Sinoadelor ecumenice ; — şi interpretarea normei canonice.

în caz că împrejurarea de fapt nu este prevăzută în nici un canon se recurge la aşa numita «analogie a legii», aplicîndu-se o normă canonică asemănătoare care se referă la un caz analog. Cînd nu este nici o normă canonică asemănătoare se recurge la procedeul «analogiei dreptului», făcînd apel la principiile generale ale dreptului canonic. Aceasta admite forului de judecată să creeze el regula de conduită.

Interpretarea normei canonice ca parte integrantă a procesului de aplicare a dreptului canonic, este o operaţie logică-raţională, care se face după anumite reguli şi cu anumite metode specifice dreptului în general, ea constituind un moment necesar al aplicării ei.

Necesitatea interpretării se impune pentru următoarele motive : — norma canonică fiind formulată de o manieră general-abstraotă, apli-

carea la un caz concret a normei canonice, reclamă un proces logic-raţional de cunoaştere şi înţelegere a conţinutului ei, de coborîre de la general la particular, în cadrul căreia, prin utilizarea metodelor şi procedeelor tehnice de interpretare a dreptului în general, este lămurit sensul exact şi complet al dispoziţiilor- normative respective. Necesitatea interpretării este determinată şi de faptul că norma canonică, aparţinînd unui sistem unitar şi armonios, nu acţionează izolat, ci ţinînd seama şi de,influenţa altor norme care acţionează asupra cazului supus spre soluţionare. Interpretarea se impune şi pentru faptul că legiuitorul nu poate să prevadă, în formularea normelor, toate situaţiile ; — nu poate să exprime, într-o formă care impune anumite lămuriri, anumite temeiuri al căror sens diferă de cel obişnuit sau, în perioada cînd norma este în vigoare, pot apărea fapte noi neprevăzute în mod direct şi concret.

Toate aceste împrejurări impun o acţiune logică-raţională care să-permită lămurirea conţinutului cazului în speţă.

Obiectul interpretării normelor canonice îl constituie cple trei elemente ale ei: ipoteza, dispoziţia şi sancţiunea." Ipoteza normelor juridice este necesar a fi interpretată pentru a cunoaşte care sînt condiţiile în prezenţa cărora se aplică norma respectivă, măsura în care norma canonică poate fi aplicată la cazul concret; dispoziţia este necesar să fie interpretată pentru a se preciza drepturile şi obligaţiile ce revin subiectului (persoana juridică sau persoana fizică) stabilite în cadrul dispoziţieiiar sancţiunea e necesar a se interpreta pentru a se preciza existenţa unei atari măsuri, caracterul acesteia, modul de executare, întinderea ei, etc.

Interpretarea se face în baza unor norme exprese de reglementare şi în conformitate cu principiile corespunzătoare reglementării.

în funcţie de importanţa şi forţa juridică a soluţiilor la care se ajunge se disting două forme de interpretare a dreptului canonic : interpretarea oficială şi interpretarea neoficială.

Interpretarea oficială este de regulă opera unui organ bisericesc competent. Cînd interpretarea are drept obiect o normă canonică generală ea devine general obligatorie. Astfel de interpretare o poate face numai organui competent, cu autoritate bisericească supremă, în cazul Bisericii Ortodoxe Române numai Sfîntul Sinod plenar. Cînd interpretarea oficială intervine cu prilejul soluţionării unor cazuri concrete se numeşte interpretare cazuală şi are valoare (putere) juridică numai pfentru speţa respectivă. Ea se'face de obicei de organul de jurisdicţie, forul de judecată, înainte de admiterea actului de aplicare ce se include în acel act.

Interpretarea cazuală dă naştere unei practici a aplicării dreptului canonic, Practică judiciară de interpretare cazuală a dreptului. canonic nu creează noi norme de drept canonic, nu constituie un izvor de drept canonic în sens propriu-zis, dar, are un rol de transmitere către autoritatea bisericească legislativ-deliberativă, a unor semnale izvorîte din viaţa bisericească practică, social-religioasă, care s'e realizează adeseori prin preconizarea unor soluţii de perfecţionare ale legislaţiei bise-

riceşti. Activitatea de aplicare a dreptului constituie un izvor de inspiraţie, ca material de lucru, de care organul deliberativ-legislativ bisericesc este chemat să-1 prelucreze, să-1 definitiveze. Aceasta poate constitui un izvor de drept întregitor al dreptului canonic.

Interpretarea neoficială (facultativă, neobligatorie), denumită şi «doctrinară», este dată de opiniile unor- persoane neoficiale, în primul rînd, al specialiştilor, a canoniştilor, dar şi a credincioşilor, membrii ai Bisericii. Această formă de interpretare este importantă fiindcă oferă organelor bisericeşti competente argumentele ştiinţifice pentru opţiunea care sint chemate să o facă în rezolvarea unui caz sau altul. Interpretarea făcută de credincioşi, membrii Bisericii, constă în stabilirea înţelesului unor norme canonice de către persoanele interesate sau implicate în procesul aplicării lor, aceasta nefiind însă unul şi acelaşi lucru cu o părere oarecare a unei persoane despre normele de drept canonic în vigoare.

Interpretarea normei canonice se face după anumite metode de interpretare a normelor^ de drept-în general, după anumite procedee de tehnică juridică.

Prin metode de interpretare înţelegem totalitatea procedeelor tehnice-juridice folosite pentru descoperirea conţinutului prevederilor normelor canonice în scopul aplicării lor la cazuri concrete.

In ce priveşte metodele de interpretare a dreptului în genetral s-au emis mai multe păreri: unii autori consideră că sînt trei metode : sisternatico-juridică, istorică şi gramaticală ,• alţii consideră că sînt cinci: literală (gramaticală), raţională sau logică, istorică-juridică, sistematică şi prin analogie ; şi — în sfîrşit — alţii, a căror opinie o împărtăşim şi noi, care consideră că sînt numai patru metode şi anume : gramaticală-, sistemică sau sistematică, istorică şi logică.

Prin metoda gramaticală se analizează textul legii sau canonului pornind de la înţelesul cuvintelor folosite, de la legăturile dintre ele. de la structura frazei etc. (înţelesuri specifice deosebite de cele uzuale) ;

Prin metoda sistematică se face corelaţia normei interpretate cu alte prevederi, avînd acelaşi obiect de reglementare ; <

Prin metoda istorică, norma canonică este analizată atît prin prisma lucrărilor pregătitoare ce au dus la aplicarea ei, cît şi a reglementărilor anterioare pe care le-a înlocuit;

Metoda logică face apel la procedeele şi legile logicii formale pentru stabilirea sensului exact al normei analizate.

Rezultatul interpretării poate fi diferit. în cazul cînd conţinutul normelor canonice coincide cu textul formulat, se vorbeşte de o interpretare literală sau declarativă, care nu trebuie confundată cu interpretarea gramaticală. Ea nu constituie un procedeu, ci un principiu de interpretare potrivit căruia organul de aplicare a canonului trebuie sa privească conţinutul ce rezultă din litera normei canonice, iar nu conţinutul ei real care poate fi diferit uneori de conţinutul aparent. Cînd conţinutul normei este mai larg decît formularea ei textuală, ne găsim în prezenţa interpretării extensive. La aceasta se ajunge atunci cînd se face o cercetare mai aprofundată a normei canonice. Cînd se constată

că formularea textului este mai largă decît conţinutul ei real ne găsim în prezenţa unei interpretări restrictive. Sensul restrictiv al canonului poate fi scos în evidenţă pe baza cercetării condiţiilor existente la edictarea canonului, cît şi în decursul dezvoltării istorice, cînd se constată că legea bisericească sau canonul nu se referă şi la noile relaţii apărute, deşi ăr fi trebuit să se refere.

— Soluţia, rezolvarea definitivă a cauzei sau elaborarea actului de aplicare, ca ultimă etapă a procesului de aplicare a dreptului, în care sînt declanşate efectele canonice urmărite, implică mai multe aspecte.

In primul rînd se pune problema individualizării dispoziţiilor de aplicare. în al doilea rînd este necesară elaborarea dispoziţiei de aplicare de către organul bisericesp competent care să determine persoana căreia i se adresează dispoziţiile de aplicare, să se conformeze acestora, să execute prevederile generale ale normelor canonice la care se referă dispoziţia de aplicare.

Actul complet de aplicare sau decizia forului de judecată, e necesar să invoce şi canonul ale cărei prevederi trebuie traduse în viaţă de cel căruia i se adresează actul de aplicare.

Dispoziţiile de aplicare, după obiectul lor, sînt de două feluri : dispoziţii în care se indică în mod concret, nominal, unei persoane acţiunea licită pe care trebuie să o facă ; şi dispoziţii prin care se indică sancţiunea pe care trebuie să o sufere, o altă persoană, ca rezultat a unei acţiuni săvîrşite.

Actul de aplicâre a dreptului canonic este un act juridic individual, emis în baza prevederilor canonice, potrivit unei proceduri specifice de către u-n organ competent bisericesc, în limita competenţei sale şi în exercitarea autorităţii bisericeşti. •

Actul de aplicare a dreptului canonic, ca de altfel şi a dreptului în general, se caracterizează prin o Serie de trăsături comune, definitorii şi unele trăsături particulare.

Trăsăturile comune definitorii permit delimitarea acestora de actele normati-ve bisericeşti, de canoane, astfel: — actele de aplicare a dreptului bisericesc, ca acte juridice individuale, reprezintă manifestări de voinţă a organelor bisericeşti de jurisdicţie competente, îndreptate spre naşterea, edificarea sau stingerea unor raporturi juridice concrete; — finalitatea, actelor de aplicare a dreptului canonic, constă în rezolvarea unor anumite situaţii concrete; — pregătirea, elaborarea şi adoptarea actelor de aplicare a dreptului canonic, ca şi modalităţile de control, sînt supuse unor'reguli sau formalităţi specifice; — actele de aplicare a dreptului canonic se deosebesc de actele normative, canoane, şi după premizele care stau la baza căilor de atac împotriva lor ; căile de atac urmărind tocmai îndreptarea unor eventuale greşeli care s-au putut'strecura cu ocazia aplicării individuale a. dreptului canonic. Această activitate a controlului canonicităţii reprezintă şi ea o trăsătură specifică a actelor individuale de aplicare a dreptului canonic, a deciziilor jmrisdicţionale.

Trăsăturile particulare sînt în funcţie de domeniul relaţiilor bisericeşti cu caracter social vizate, ca şi de poziţia şi rolul organului competent jurisdicţional. în ierarhia organelor bisericeşti. Actul de aplicare

poartă denumiri diferite după poziţia organului de jurisdicţie în ierarhia treptelor organelor de jurisdicţie (hotărîri, decizii[1] etc.) şi trebuie să îndeplinească o serie de condiţii de formă şi de fond din cele mai variate : să arate organul care emite aotul, starea de fapt în speţa dată spre rezolvare, probele administrate în vederea descoperirii adevărului material ; încadrarea canonică şi indicarea normei canonice date, în speţă, soluţia adoptată, sancţiunea aplicată, modul de executare şi organul îndreptăţit a duce la îndeplinire hotărîrea luata. Actul de aplicare, hotărîrea sau decizia forului de jurisdicţie, formal are două părţi : în.partea întîi se descrie pe larg modul în care s-a desfăşurat procesul, iar în partea a doua, dispozitivul, se indică soluţia, baza legală şi .modul ducerii la îndeplinire a hotărîrii. .

Cînd normele canonice iau forma scrisă a deciziei, sau hotărîrii sinoadelor generale ale Bisericii, numite Sinoade ecumenice, se numesc legi bisericeşti sau canoane (îndreptare), legi ale Bisericii.

Întrucît canoanele, uneori, cuprind şi alte elemente decît cele pur juridice, de reglementare a comportamentului credincioşilor în cadrul vieţii religioase cu caracter social, se împart după conţinut în următoarele categorii :. canoane cu cuprins juridic, canoane cu conţinut moral sau etic, cu conţinut doctrinar sau dogmatic, ceremonial-liturgic şi cu cuprins mixt.

Cu privire la autoritatea canoanelor se consideră că acestea, ca legi bisericeşti, sfat în genere tot atît de neschimbătoare sau de intan-. gibile ca şi norivjie de morală sau adevărurile de credinţă. Trebuie însă să precizăm că nu toate canoanele au acest caracter, întrucît cuprinsul lor diferă şi nu se reduce, în totalitate, la un fond dogmatic sau moral. Cele de cuprins dogmatic său moral evident că nu sînt şi nu pot fi supuse schimbărilor. Cele cu fond sau cuprins juridic propriu-zis, adică cele ale căror cuprins a fost determinat de condiţiile obiective ale vieţii sociale, sau ale celei sociale-bisericeşti în special, sînt supuse schimbării în acelaşi fel[1] în care se schimbă condiţiile care le-au determinat.

De aceea, în cazul canoanelor, prin ceea ce ele reprezintă ca element juridic propriu-zis, sînt supuse schimbării, pe cînd în ceea ce reprezintă elementul religios, dogmatic, sînt neschimbabile, în ce priveşte canoanele de cuprins ceremonial-liturgic, valoarea lor este determinată de conformitatea sau neconformitatea acestui cuprins cu adevărurile de credinţă sau morală,adică în măsura în care ele sînt sau nu expresii ale acestor adevăruri.

în afară de canoane, Biserica se foloseşte şi de alte tipuri de legi sau de măsuri legale după trebuinţă, impuse de dezvoltarea continuă a organizaţiei bisericeşti. Astfel s-a ajuns ca legiferarea bisericească şi mijloacele de care se serveşte Biserica să devină tot mai numeroase. Ele sînt menite să reglementeze şi în Biserică relaţiile externe cu caracter social, adică acea categorie de relaţii comune pe care o reglementează legile de drept în societatea laică, în stat,

în ce priveşte scopul normelor canonice, a canoanelor sau normelor de drept în Biserică, acesta se deosebeşte în mod esenţial de scopul legilor de drept din stat, pentru că, pe lingă scopul lor comun, de a stabili o stare de ordine în relaţiile dintre credincioşi, legile bisericeşti trebuie să urmărească în mod principal sprijinirea scopului gene-

rar al-Bisericii, al scopului ei religios suprem, care este mîntuirea credincioşilor-

Ca legi de drept, canoanele sau legile-bisericeşti trebuie să îndeplinească, ca orice lege de altfel, o serie de.condiţii care sînt: să servească viaţa omenească în general şi scopul Bisericii în special ; să fie în conformitate cu legile morale şi cu normele de credinţă a Bisericii; să: fie conforme cu doctrina canonică sau concepţia despre drept a Bisericii ; să fie date de autoritatea bisericească competentă şi. numai în limitele competenţei ei ; să se încadreze în sistemul de drept canonic existent; să fie clare, fără echivocuri ; să fie aplicabile etc.

Cu privire la numărul şi felul canoanelor, ca legi bisericeşti, acestea se împart în două mari categorii : în canoane, legi sau măsuri legale interne, cu valabilitate în interiorul fiecărei Biserici locale sau particulare,; şt în canoane, legi sau. măsuri externe, prin care se reglementează relaţiile interbisericeşti, său în genere relaţiile externe ale Bisericii.

Din prima categorie fac parte : vechile canoane ale unor sinoade particulare care n-au intrat în colecţia fundamentală de canoane ale Bisericii, obiceiurile bisericilor particulare sau locale, adică obiceiurile din cuprinsul unei Biserici autonome sau autocefale, ca şi unele obiceiuri din cuprinsul eparhiilor sau chiar din cuprinsul unor unităţi mai mici, parohii ; hotărîrile sinoadelor particulare ; hotărîrile sinoadelor mitropolitane; statutele ; canonismele ; deciziile sau decretele ierarhilor ; circularele ; ordinele, etc. ; felurite legi de stat, decizii, decrete sau alte hotărîri cu caracter normativ pe care le ia autoritatea de stat cu privire la chestiunile bisericeşti.

Din a doua categorie fac parte : canoanele cuprinse în codul general de legi al Bisericii şi anume: canoanele apostolice, canoanele Sinoadelor ecumenice, canoanele unor sinoade particulare şi canoanele unor Sfinţi Părinţi recunoscute prin hotărîrea unor Sinoade ecumenice ca .avînd valabilitate generală în Biserică (can. 2 Sin. VI ec.), obiceiurile de drept general valabile în Biserică ; hotărîrile luate de sinoadele panortodoxe ; hotărîri adoptate prin consimţămîntul unanim al Bisericilor sau prin acel «consensus ecclesiae dispersae» ; înţelegerile sau acordurile dintre două sau mai multe biserici; înţelegerile sau acordurile cu statele ; înţelegerile sau acordurile cu alte biserici sau confesiuni, etc., şi în fine o seamă de legi cu cuprins bisericesc, care interesează Biserica, emanate de la autoritatea de stat bizantină, care au intrat în practica Bisericii ecumenice în urma acceptării lor de către autoritatea bisericească.

i $

O problemă cu totul deosebită, care se pune în legătură cu normele canonice — canoanele sau legile bisericeşti •— este aceea a sancţiunii acestora. Problema care se pune este, dacă acestea au sau nu sancţiuni externe.

Dacă trebuie să înţelegem prin sancţiuni numai mijloacele de constrîngere externă pe care le foloseşte practica judiciară în scopul impunerii respectului legilor şi a pedepsirii celor care le încalcă, atunci vom

spune că legile bisericeşti nu au astfel de sancţiuni. Din această pricină unii au contestat caracterul juridic prop.riu-zis al legilor bisericeşti, văzînd în lipsa sancţiunilor externe, (fizice), lipsa unui element esenţial al legii de drept. Totuşi, lucrurile nu stau chiar aşa, deoarece nici legilor bisericeşti nu le lipsesc sancţiunile. Acestea sînt, şi nu pot fi altfel, decît numai de natură religioasă şi morală. Ele exercită o presiune şi o constrîngere numai prin conştiinţă. Aceasta nu însemnează însă că ele nu ar produce efectele unor constrîngeri reale. Aceasta[1] pentru că, constrîngerea morală, influenţează şi asupra vieţii externe materiale a credincioşilor, aşa încît se poate spune pe drept cuvînt că aceasta exercită, măcar indirect, o presiune, iar uneori determină chiar o adevărată constrîngere externă. Şi totuşi, nici în mod direct, hici în mod indirect sancţiunea sau constrîngerea externă nu constituie un element esenţial al legii de drept, în general. Dovada că acest lucru e adevărat o oferă, în mod continuu, două categorii importante de legi de drept, cărora le lipsesc sancţiunile externe, dar care din pricina lipsei acestor sancţiuni nu sînt mai puţin considerate legi de drept decît toate celelalte. Acestea sînt legile dreptului internaţional şi legile bisericeşti.

Dacă în cazul legilor bisericeşti s-au ridicat avalanşele unor critici şi obiecţii, căutînd a li se contesta caracterul juridic împotriva tuturor evidenţelor, apoi în cazul dreptului internaţional, criticile s-au dovedit chişr de prisos, întrucît nimeni nu poate pune la îndoială caracterul juridic al celui mai important dintre toate ramurile dreptului secular care este dreptul internaţional, deşi se ştie că nici acesta, întocmai ca şi dreptul bisericesc nu dispune de sancţiuni externe. . • ,

Este adevărat că în anumite împrejurări, sub influenţa unui spirit străin de Biserică, s-a făcut uz şi de sancţiuni externe în legătură cu aplicarea canoanelor sau legilor bisericeşti. în asemenea cazuri s-a apelat însă la forţa publică a statului şi arareori s-au organizat mijloace proprii de constrîngere.

Sancţiunile bisericeşti se numesc în limbaj comun " pedepse, sau în limbaj specific bisericesc ,unele pedepse mai mici se numesc canoane sau epitimii. Pedepsele bisericeşti au întotdeauna în vedere scopul general al normei canonice şi, indiferent de gravitatea lor, ele nu urmăresc «moartea păcătosului», ci «îndreptarea lui».

III

DISCIPLINA SAU STUDIUL DREPTULUI CANONIC

1. Definiţia Dreptului canonic

In chipul cel mai general prin Drept canonic se înţelege dreptul religios creştin sau dreptul Bisericii creştine, adică suma principiilor, şi normelor de.drept după care se organizează şi conduce întreaga Biserică creştină, adică toate confesiunile creştine.

Dreptul canonic ortodox, ca ramură a dreptului religios creştin se ocupă cu principiile şi normele de drept după care se organizează şi se conduce Biserica Ortodoxă, sub aspectul ei văzut de societate religioasă cre'ştină. El se ocupă de acele manifestări şi relaţii din cadrul Bisericii Ortodoxe care sînt legate de aspectul ei de societate religioasă creştină şi nu de aceea de Biserică sub aspectul nevăzut.

Dreptul canonic poate fi numit fie disciplină canonică, fie studiul de drept canonic, fie ştiinţa dreptului canonic.

Ca disciplină sau studiu, dreptul canonic ortodox face posibilă învăţarea sau însuşirea intelectuală a unor anumite adevăruri, rînduieli, principii, norme sau legi după care se organizează sau se conduce Biserica Ortod©xă. Ca ştiinţă juridică, dreptul canonic ortodox se ocupă cu cercetarea, studierea şi analizarea metodică şi cu expunerea sistematică, adică cu închegarea într-un sistem logic a rînduielilor, principiilor şi normelor de drept după care se conduce Biserica Ortodoxă.

Dreptul canonic, în cadrul Institutelor Teologice Universitare interesează atît sub aspectul de disciplină sau studiu de învăţămînt, cît şi sub acel de ştiinţă juridică, fiindcă scopul tratării materiei dreptului canonic în cadrul Institutelor de învăţămînt teologic este acela de a face pe studenţi să cunoască legile de drept canonic şi instituţiile de drept ortodox, dar şi acela de a-i obişnui cu cercetarea ştiinţifică a acestora în scopul adîncirii problemelor dreptului canonic ortodox şi a progresului acestora.

Mai trebuie să observăm că pe lingă aspectul juridic şi cel religios dreptul canonic în preocupările noastre mai are şi un aspect teologic ortodox, întrucît pe lîngă principiile şi normele juridice, pe lîngă cele general religioase, el ţine seama şi de cele teologice specific ortodoxe.

în lumina celor arătate dreptul canonic ortodox poate fi definit ca disciplină teologică-juridică, în cadrul.căreia se expun principiile şi normele de drept după care se organizează şi se conduce Biserica Ortodoxă, sub aspectul ei văzut de societate religioasă creştină; sau ca ştiinţă teologică-juridică, studiind metodic şi expunînd sistematic principiile

şi normele de drept după care se organizează şi se conduce Biserica Ortodoxă sub aspectul ei văzut de societate creştină. *

Specificul dreptului canonic ortodox constă în faptul că principiile sau rînduielile care constituie temeiuri doctrinare ale legilor bisericeşti, ca aplicări concrete ale acestora, derivă axiomatic din învăţătura dogmatică a Bisericii'Ortodoxe.

Denumirea dreptului Bisericii Ortodoxe de drept canonic vine de la faptul că legilor bisericeşti li se spun canoane, îndrumare, şi nu simplu legi (nomii), termen rezervat pentru legile statului.

Dreptului canonic i se mai zice şi Drept bisericesc întrucît canoanele sînt legi ale Bisericii, legi bisericeşti stabilite de către un Sinod Ecumenic sau cel puţin acceptate ca atare de către un Sinod Ecumenic, ele fiind formulate de alte sinoade sau chiar de unii Sfinţi Apostoli şi unii Sfinţi Părinţi ai Bisericii, din care îşi extrage materialul dreptul Bisericii creştine ortodoxe răsăritene.

Unii cercetători rezervînd, pe cale de obişnuinţă, denumirea de canoane numai pe seama legilor bisericeşti cuprinse în colecţia fundamentală de canoane, — alcătuită la anul 883 şi deplin încheiată la anul 920 —, fac distincţie între dreptul canonic şi cel bisericesc, în sensul că dreptul canonic ar exprima numai o parte a dreptului bisericesc, acea parte de principii şi de legi juridice bisericeşti, care sînt cuprinse doar în colecţia fundamentală de canoane ; pe cînd dreptul bisericesc ar cuprinde, pe lîngă normele juridice care se află în canoane, adică legile scrise bisericeşti, încă şi obiceiul de drept şi toate celelalte, principii şi legi, după care se conduce Biserica. Intre toate acestea care au existat anterior schimbării lor raţionale în canoane, păstrate de tradiţia bisericească, sau care s-au impus paralel cu legislaţia canonică ori au fost elaborate după închegarea colecţiei de canoane şi nu sînt cuprinse în aceasta, se află şi mulţimea de legi cu caracter politic bisericesc, legi mai vechi emise de împăraţii romani şi bizantini, ca şi legi mai noi emise de statele în care există Biserică ortodoxă, care toate trebuie avute în vedere, trebuie cercetate şi bine cunoscute,,pentru a cunoaşte bine organizarea şi funcţionarea Bisericii.

Avînd în vedere faptul că atît simplele canoane, hotărîrile Sinoadelor Ecumenice, cît şi obiceiurile de drept, părţi ale tradiţiei bisericeşti, cuprind principii şi norme, care toate îşi au izvorul în doctrina canonică, parte integrantă a doctrinei dogmatice a Bisericii Ortodoxe, şi că legilor Bisericii Ortodoxe, care sînt aplicări concrete ale principiilor, li s-au spus în general canoane, considerăm că dreptului Bisericii Ortodoxe i se poate spune Drept canonic, în sens mult cuprinzător şi larg, înţelegînd că el îşi extrage materia nu numai din textul canoanelor, ci deopotrivă din obiceiurile de drept bisericesc şi ţine seama atît de legile de stat cu aplicare în Biserică, aceasta pentru că Bisericile Ortodoxe autocefale şi autonome se organizează în cadrul statelor naţionale, şi nu pot face abstracţie de această realitate.

• Materia care cuprinde obiectul disciplinei sau studiului dreptului canonic ortodox, privit în acest sens larg de drept al Bisericii Ortodoxe, o vom expune în următoarele mari capitole :

— Introducere în studiul Dreptului canonic
— Izvoarele sau formele de exprimare a Dreptului canonic
— Constituirea şi organizarea Bisericii
— Conducerea sau administrarea Bisericii
— Relaţiile externe ale Bisericii.

In anexă vom prezenta: bibliografia generală, pe părţi şi capitole, vocabular sau îndrumător canonic juridic.

2. Studiul Dreptului canonic şi necesitatea Iui

Studiul dreptului canonic sau bisericesc se ocupă cu principiile şi normele de drept conforme adevărurilor religioase creştine după care se organizează şi se conduce Biserica.

Unii teologi şi jurişti susţin neîntemeiat că Biserica nu are nimic comun cu dreptul care este o creaţie a statului, de care Biserica nu numai că se poate dispensa, ca de un lucru străin de natura ei, dar care o şi încurcă şi-i deserveşte scopurile. .

Privite lucrurile la suprafaţă s-ar putea crede că Bisericii nu-i sînt proprii normele de drept, şi că acestea prezente în Biserică, i-ar putea chiar altera caracterul ei de aşezămînt religios pentru mîntuirea sufletelor. Aceasta deoarece este greu să se vadă şi să se înţeleagă, în ce chip pe lîngă har, ar mai fi totuşi necesare şi legile de drept pentru mîntuirea cuiva, şi mai ales, să se arate modul în care colaborează legea cu harul, locul şi felul în care se înădesc cele două lucrări una de alta atît de străine prin natura lor, pentru ca totuşi împreuna lor lucrare să asigure mîntuirea celor ce năzuiesc spre ea. •

în lămurirea acestei probleme e necesar a se porni de la elucidarea sensului unor noţiuni elementare teologice.

Biserica noastră învaţă că pentru dobîndirea mîntuirii, pe lîngă har şi credinţă, mai sînt necesare în mod absolut şi faptele bune. Aceasta înseamnă că numai prin har şi credinţă, nimeni nu se mîntuieşte, şi că, pentru ca lucrarea duhului să rodească, trebuie trudă, osteneală, bună lucrare, fapte alese, fapte bune.

Etalonul prin care apreciem valoarea faptelor noastre îl constituie adevărul de credinţă, adevărul dogmatic şi adevărul etic religios, cuprins implicit în[1] cel dintîi, turnat în principii şi norme sau legi morale, legi de comportare individuală şi socială, obligatorii pentru credincioşi,

Orientîndu-se după aceste adevăruri, şi săvîrşind fapte în conformitate cu imperativele lor, credinciosul are conştiinţa că a săvîrşit fapte vrednice de mîntuife.

Situaţia în care unii dintre credincioşi, din slăbiciune, ispite sau orice alte cauze, nu se conformează normelor ettce-religioase, se abat de la ele şi se poartă cu «neorînduială», după cuvîntul Sfîntului Apostol Pavel (II Tes. 3, 11), ca şi alunecarea sau pierderea prin neorînduială a unuia dintre fiii Bisericii nu poate fi irfdiferentă cîrmuitorilor bisericeşti. (Păstorul cel bun îşi lasă turma şi aleargă după oaia cea pierdută). Pentru a-1 aduce de pe calea pierzării pe cel pierdut, ca şi pentru a-i feri de cădere pe alţii, Biserica foloseşte toate mijloacele de îndreptare duhov-

nicească şi de bună cârmuire, şi anume, Sfintele Taine, rugăciuni şi slujbe felurite, apoi rînduieli cu conţinut moral care normează activitatea şi îndrumează paşii fiecăruia.

Prin toate acestea se urmăreşte ajutorarea credinciosului pentru săvîrşirea de fapte bune, de trăire în har^ în scopul dobîndirii mîntuirii. Cînd toate aceste mijloace care ţin de natura religioasă a Bisericii nu sînt suficiente, atît pentru păstrarea bunei rînduieli în Biserică cît şi pentru îndreptarea ei, datorită căderii unora, în asemenea cazuri, Biserica, fără a renunţa la folosirea mijloacelor strict religioase, fără a le abandona, mai adaugă acestora ca auxiliare, şi mijloacele care ţin de natura socială, iar nu religioasă a ei, şi între acestea se numără în primul rînd legile de drept.

Legile de drept propriu-zise, elaborate de autoritatea laică de stat, prin care se realizează ordinea juridică în cadrul statului, pot deveni astfel ajutătoare (auxiliare) mijloacelor religioase precum şi mijloacelor morale bisericeşti, deoarece ele servesc de fapt la îndreptarea cetăţeanului —• credincios al Bisericii — prin obişnuirea lui cu rînduieli, deprinderea lui cu săvîrşirea de fapte bune (legale) şi folositoare, atît pentru el cît şi pentru semenii săi, fapte care îi asigură mîntuirea.

Aceste legi pot îndeplini şi îndeplinesc de fapt rolul şi rostul unor oprelişti sau încătuşări fizice pentru cei ce nu-şi pot da seama singuri de primejdiile la care se expun ei sau la care expun pe alţii, dacă trec dincolo de acestea, dacă nu le respectă. Ele sînt limite ale vieţii, sînt bărci de salvare pentru naufrâgiaţi, nu corăbii pentru navigatori. Sînt uneori amare doctorii, pentru cei care vor să-şi recapete sănătatea. Nu sînt mijloace curente, comune şi direct legate de acţiunea harului, ci mijloace extraordinare, care se folosesc la nevoi grave, în lipsa celor prin care acţionează Harul, ca mijloace indirecte ale acestuia, sau în mod obişnuit de graniţe sau tipare pentru desfăşurarea mai uşoară şi mai eficace a lucrării pentru mîntuire. .

Şi totuşi, chiar astfel stînd lucrurile, legile de drept şi Dreptul în genere este inevitabil legat de natura Bisericii şi de misiunea ei, fiindcă la apariţia Bisericii, natura însăşi a omului, după căderea lui în păcat, nu mai putea oferi acţiunii Bisericii un material căruia să-i fie suficiente pentru mîntuire, mijloacele directe ale Harului.

Lucrul acesta simplu se trece cu vederea adeseori, nu se ia în seamă cînd se tratează despre natura Bisericii şi despre lucrarea sa pentru mîntuirea sufletelor.

într-adevăr, definiţiile din catehisme, ca şi cele din diverse manuale răsăritene sau apusene, nu leagă de obicei natura Bisericii de natura omului, ci ori îi dau o interpretare extremă dusă pînă la mistificare, ori o secularizează în aşa măsură, că dispare complet sau se copleşeşte prin cele ale veacului acestuia, tot ce ţine de natura divină a Bisericii.

Se ignoră faptul că Biserica este alcătuită din obştea oamenilor credincioşi nu din îngeri sau alte eventuale duhuri neîntrupate, şi că ea serveşte credincioşilor pentru trecerea prin «saeculum».

Creatorul ar fi dispreţuit creatura şi ar fi condamnat-o la osîndă veşnică, dacă Biserica ar fi fost întemeiată în aşa fel, ca să nu fie acce-

sibilă oamenilor. Acest lucru ar fi fost posibil, dacă la urzire^ Bisericii nu s-ar fi ţinut seama de întocmirea sau alcătuirea omului, de natura lui, adică atît de latura materială cît şi de cea imaterială a fiinţei umane.

A se formula şi a se încerca să se prezinte ca învăţătură creştină teza potrivit căreia fiinţa Bisericii ar rezida numai în elementul haric şi în trăirea internă nevăzută a adevărurilor de credinţă, că ea ar fi numai comuniunea sacră şi nevăzută a sfinţilor, echivalează cu a o declara inexistentă pentru credincioşi, contrară naturii umane a acestora şi inaptă pentru îndeplinirea misiunii ei printre credincioşi. Deci, Biserica, nu numai că nu ar putea fi cunoscută, dar nici nu ne-ar interesa.

Desigur însă că, în teologie, nimeni n-ar putea susţine că Biserica n-ar avea o latură sau un conţinut nevăzut, o putere sau un element divin, care constituie suportul şi izvorul celui văzut. Acest lucru nimeni nu-1 contestă şi gîndirea teologică în general este de acord să considere că Biserica are o natură divino-umană, şi că ea are o destinaţie seculară-pentru credincioşi. Se face totuşi în teologia apuseană o confuzie gravă şi intenţionată cu privire la destinaţia ei seculară pentru oameni, pe care o identifică cu aşa zisa destinaţie seculară a Bisericii, ceea ce este cu totul altceva. Prin destinaţia seculară a Bisericii, după modul de gîndire apusean, se înţelege nu ceea ce se leagă de tangenţa ei cu «saeculum», ci ceea ce reprezintă ţelurile nereligioase şi pur secundare ale unei pretinse activităţi bisericeşti, prin care se tinde la o supremaţie a Bisericii ca aşezămînt divino-uman, faţă de formulele de vieţuire pur umană, inclusiv statele, socotite inferioare prin natura lor şi deci subordonate Bisericii. _

în justă interpretare, destinaţia seculară a Bisericii trebuie privită numai ca raportare la condiţiile vieţuirii pămînteşti de care trebuie să ţină seama în misiunea ei, iar nicidecum punînd-o în rînd cu celelalte forme laice de vieţuire socială.

într-adevăr categorica precizare : «împărăţia Mea nu este din lumea aceasta» (Ioan 18, 36), arată că Biserica nu poate avea scopuri asemănătoare, sau identice cu acelea ale «împărăţiilor» lumii acesteia, adică cu statele. Cu toate acestea, ea a apărut cu chipul «ecclesiei», a grupării organizate unitar, a societăţii religioase, a unei credinţe turnate în formele fireşti ale vieţii omeneşti, forma care constituie învelişul material al fondului spiritual al Bisericii. Acest înveliş nu numai că nu putea să lipsească, decurgînd din însăşi întruparea Mîntuitorului, ci era practic atît de necesar, încît fără de el nu s-ar putea imagina eficacitatea lucrării mîntuirii. Fără atributele existenţei materiale, n-ar fi putut să fie sesizată de către oameni nici măcar chemarea la mîntuire de către Domnul, permanentizată prin Biserică.

Fără a fi fost utilizate mijloacele adecvate, proprii naturii omeneşti, deci posibilităţilor de cunoaştere şi de folosire din partea oamenilor, mîntuirea nu i-ar fi interesat; n-ar fi aflat nimic despre ea şi nu i-ar putea interesa nici astăzi. Biserica, prin urmare ca entitate harică sau comuniune în duh, oricît de real ar fi existat deasupra zonei terestre a vieţuirii umane, orice dimensiuni şi rosturi ar fi avut, fără a se întrupa, fără a prinde consistenţă materială, ar fi rămas pentru noi ca şi cînd n-ar fi existat.

Cum, însă înţelepciunea Creatorului a înzestrat-o cu acest chip material, condiţionînd de el nu numai comunicarea, primirea şi păstrarea Revelaţiei, ci .şi existenţa-şi eficacitatea Sfintelor Taine, este evident că el constituie un element tot atît de esenţial pentru natura Bisericii, ca şi pentru natura omului, un element fără de care Biserica n-ar putea să existe. El nu poate fi deci ignorat, dar nici situat în rînd cu celelalte chipuri materiale ale vieţii omeneşti, în privinţa naturii şi rostului său, pentru că este generat sau reclamat de o putere sau cauză deosebită a acelora, de credinţă şi de puterea harului divin. Aceasta nu înseamnă însă, că sub aspect material Biserica s-ar putea sustrage legilor comune ale vieţuirii sociale, că n-ar fi supusă acestora, nici celor naturale, nici celor făurite de către oameni pentru convieţuirea lor.

Cîrmuindu-se în mod principal după legile ei proprii, ea trebuie să ţină seama şi de legile care guvernează viaţa socială sub toate aspectele ei, să respecte aceste legi, pentru a nu călca porunca de a da lui Dumnezeu numai cele ale lui Dumnezeu, nu şi cele «ale Cezarului» (Matei XXII, 21 ; Luca XX, 25). Nesocotirea .rinduielilor seculare aile vieţii ar însemna nesocotirea naturii ei proprii şi nesocotirea poruncii exprese a Mîntuitorului, .care n-a cerut şi nu cere credincioşilor şi Bisericii decît cele ale lui Dumnezeu. Fără această lămurire precisă se ajunge a-i da lui Dumnezeu şi cele ale «Cezarului», sau invers, «Cezarului», cele ale lui Dumnezeu.

De aici rezultă că Biserica, după natura ei este supusă unor rînduieli care ţin inevitabil de aspectul său material şi care în totalitatea lor formează un. ghid practic, un îndrumător cu putere de lege voită de întemeietorul ei, cu putere de lege divină care se răsfrînge în mii de reguli asupra întregii manifestări şi trăiri externe, materiale, a credinţei şi a lucrării harului. '

Nici o manifestare sau activitate legată de aspectul material al vieţii bisericeşti nu se poate sustrage normelor ce rezultă din voinţa divină, din adevărurile ce ni s-au arătat sau revelat prin această voinţă, din legea divină.

Totul trebuie să se desfăşoare în rînduială, iar nu în neorînduială. Dar această rînduială nu se întemeiază numai pe reguli sau legi derivate din voinţa expresă a lui Dumnezeu, ci şi pe reguli sau legi statornicite de oameni prin derivare indirectă din voinţa lui Dumnezeu sau chiar din relaţiile comune, laice, ale vieţii omeneşti.

O parte determinată a acestor norme sau reguli, — indiferent că prezintă principii sau că sînt simple legi sau canoane —:, dobîndesc o calificare juridică pe care o împrumută din condiţiile obiective ale vieţuirii sociale, condiţii care au născut dreptul propriu-zis sau legile de drept ca, pe o pîrghie necesară, indispensabilă, a vieţuirii în societate, deşi imperfectă şi inferioară în raport cu normele morale şi cu cele religioase.

Totalitatea legilor sau canoanelor Bisericii, ca norme de observat în organizarea şi în cîrmuirea ei, au pentru viaţa practică a Bisericii, pentru învelişul ei material, puterea obligatorie pe care o au normele morale şi cele strict religioase pentru conştiinţă.' Ele nu sînt simple recomandări sau sfaturi, lăsate Ia aprecierea conducerii şi credincioşilor

Bisericii, ci constituie porunci,- norme tot atît de imperative, ca şi cele morale şi religioase.

Prin urmare, este cu totul greşit să se spună şi să se încerce a se acredita 'teza după .care, normele de drept spiritual-juridice şi ordinea juridică ar fi străine de Biserică, străine de natura ei şi fără de rost în viaţa bisericească.

Cel ce a întemeiat Biserica, Domnul nostru lisus Hristos Mîntuitorul, ţinînd seama de natura omului şi înzestrînd-o cu mijloace adecvate acesteia, a ştiut mai bine decît putem noi aprecia, că în_ starea de după căderea în păcat, nicidecum nu-i sînt suficiente omului mijloacele religioase şi cele morale pentru dobîndirea mîntuirii, ci că la acestea trebuie să se adauge în mod necesar şi mijloacele auxiliare juridice.

In felul acesta, elementul juridic, legea de drept sau Dreptul, constituie un factor necesar în iconomia mîntuirii şi în natura Bisericii.

De alttfel, Hristos nu ne-a chemat la o libertate nelimitată, ci la libertatea de fii, la libertatea circumscrisă de această poziţie şi de urmările păcatului originar. Iar această libertate nu se poate asigura, din' pricina insuficienţei normelor morale şi religioase pentru starea de după căderea în păcat, decît organizînd-o şi prin legi de drept.

De aici nu rezultă însă că pîrghia juridică ar putea fi folosită în Biserică, în aşa măsură încît să excludă pe celelalte, să le ia locul, sau să şi le subordoneze, aşa cum s-a ajuns teoretic şi practic în Biserica Apuseană, unde prin jurisdicţie primează normele de drept faţă de cele religoase şi morale. Deşi subordonate acestora din urmă, folosirea legilor de drept trebuie să fie coordonată, aplicîridu-se acolo unde le este locul, în strictă conformitate cu adevărurile de credinţă şi cu morala, iar nu altfel.

Toate mijloacele şi formele materiale ale Bisericii sau cele născute din necesitatea convieţuirii sociale în Biserică şi din necesitatea potrivirii celor divine cu cele seculare, sînt elemente constitutive ale ei, ţin de natura ei, dar nu ca ţeluri, ci ca mijloace conforme veacului şi apte să-i asigure durarea în el, către ţinta cea de dincolo.

Prin toate acestea se "spune, că Biserica însăşi creează Dreptul, legile de drept. Ea a apărut într-o vreme în care Dreptul nu numai că lăsase o lungă istorie în urma lui, ci ajunsese chiar la o perfecţiune care cu greu a mai fost depăşită, în unele privinţe tehnice, — formale, mai ales.

în faţa necesităţii de a recurge şi la norme de drept, ca pîrghii ale celor morale şi religioase, Biserica n-a ezitat să-şi însuşească, să ia din tezaurul normelor de drept existente pe- acelea care erau sau puteau fi puse de acord cu principiile sale eticş şi religioase. Aceasta a fost prima, şi fireasca operaţie, pe care o începe chiar Mîntuitorul prin cuvintele : «Daţi Cezarului cele ce sînt ale Cezarului, şi lui Dumnezeu cele ce sînt ale lui Dumnezeu» (Matei 20, 21 ? Luca 20, 25).

Este evident că prin îndemnarea imperativă pe care o dă lisus Hristos ucenicilor Săi prin formula citată, nu numai că se lămureşte în principiu raportul de loialitate al creştinilor faţă de Stat, ci se arată că şi legile de Stat, obligaţiile care rezultă din ele şi deci faptele acestor legi, sînt fapte care contribuie la îndreptarea creştinilor, la mîntuirea

. lor, fiind datori să le săvârşească şi să le socotească ca atare in categoria faptelor bune.

Sf. Apostol Pavel nu spune oare destul de lămurit: «că dregătorii nu sînt frică faptelor celor bune, ci celor rele» (Rom. 13, 3), «căci ei sînt slujitori ai lui Dumnezeu spre bine» (Rom. 13, 4), iar slujirea lor se întemeiază pe drept şi se face după legile statului, legile de drept, totalitatea lor formînd Dreptul însuşi, dreptul viu, normativ pentru conduita oamenilor în faptele şi relaţiile lor care depăşesc domeniul strict al conştiniţei ? Desigur!.

Toate aceste legi trebuie respectate ca legi externe, ca legi ale societăţii civile, ale cadrului social secular în care a apărut, s-a dezvoltat şi lucrează Biserica. Din ele, s-au ales însă acelea care se potriveau şi cu normele credinţei creştine şi au fost înveşmîntate cu verb şi mireasmă, religioasă, devenind şi norme interne bisericeşti, pentru reglementarea faptelor şi relaţiilor religioase creştine, care scăpau din raza eficienţei normelor etice şi religioase propriu-zise ale Bisericii.

Curînd apoi, aplicîndu-şi propriile sale principii la categoria faptelor şi relaţiilor care depăşesc domeniul strict al conştiinţei, Biserica uzînd de tehnica juridică învăţată de la Stat, şi-a construit ea însăşi legi de drept din elementele date în condiţiile obiective ale vieţii din veacurile ei de început.

De asemenea pentru săvîrşirea a numeroase acte religioase, Biserica şi-a fixat nu numai rînduieli de tipic, ci şi norme de drept, care în totalitatea lor pot fi privite ca veşminte juridice ale respectivelor acte. Apoi tot prin legi de drept, a reglementat şi unele dintre efectele acestor acte, creîndu-şi mereu noi norme juridice.

învăţat acest meşteşug, văzîndu-i-se foloasele de netăgăduit şi ţinînd pas cu vremea, Biserica şi-a elaborat continuu legile de drept corespunzătoare vremii şi nevoilor sale.

S-a întîmplat însă ca Biserica însuşindu-şi o seamă de norme de drept din tezaurul' de Drept al Statului, fie şi ca norme externe, ca norme ale Statului, obligatorii şi pentru membrii Bisericii, să le treacă cu uşurinţă sau pe nesimţite din categoria aceasta, -în categoria a doua, a normelor interne, chiar cînd cuprinsul lor nu numai că nu se potrivea cu normele credinţei creştine, ci era chiar în contradicţie cu acestea. Aşa s-a întîmplat cu normele care se referă Ta sclavie, la proprietatea particulară nelimitată, la unele relaţii de familie, etc.

Pe de altă parte, co-existenţa Bisericii cu diverse tipuri de state în diverse orînduiri sociale, a făcut, ca pe cale de educaţie, prin intermediul valorilor culturale, prin infiltraţie lentă sau prin mijloace politice, să se strecoare (pe încetul) sau să>se introducă de-a dreptul, o serie de principii de provenienţă şi conţinut creştin, în legislaţia de Stat, în dreptul secular. S-a ajuns astfel, ca Dreptul roman, Dreptul bizantin, Dreptul slav, Dreptul vechi românesc, Dreptul diverselor State feudale şi popoare să sufere o puternică influenţă din partea normelor etice şi religioase creştine, aşa încît atît în primul sens, al influenţei suferite de Biserică şi de normele ei din partea Statului şi a legilor de drept ale acestuia, cît şi în al doilea sens, în sensul invers, influenţa dintre Stat şi Biserică, dintre Drept şi Etică creştină sau dintre Drept şi Creştinism

în genere, s-a produs inevitabil, şi asupra ei stă mărturie întreaga legislaţie de stat, şi cea bisericească din toate epocile erei noastre pînă la vremea cînd s-a stabilit regimul separaţiei dintre Biserică şi Stat.

Astfel stînd lucrurile, se înţelege de la sine, că multe legi bisericeşti nu pot fi înţelese dacă nu se cunosc şi cele de Stat, şi în genere, Dreptul bisericesc nu poate fi studiat fără cunoştinţe de Drept secular după cum şi invers, — măcar o parte a Dreptului secular, — cel bizantin şi feudal în special •—, nu poate fi studiată fără cunoştinţe de Drept Bisericesc.

De aci nevoia pentru slujitorii Bisericii, şi pentru teologi în genere, de a cunoaşte elementele de bază ale legislaţiei bisericeşti ca şi a celei de Stat, de a studia principiile sau teoria Dreptului bisericesc ca şi a celui de Stat, precum şi istoria acestuia, sau dezvoltarea istorică, a principiilor şi normelor de drept după care s-a organizat şi se conduce şi Biserica şi Statul.

• La toate acestea se mai adaugă şi necesitatea care derivă din considerarea dreptului ca unul dintre principalele instrumente de care se foloseşte Statul pentru înfăptuirea ţelurilor sale, caracter pe care Dreptul îl împrumută parţial şi vieţii Bisericii. Zicem parţial, pentru că în Biserică aşa după cum s-a arătat, Dreptul constituie numai un element auxiliar iar nu unul de temelie şi de aceeaşi importanţă cum este el pentru Stat.

în fine, pentru a se putea dobîndi o justă orientare asupra relaţiilor dintre Biserică şi Stat şi pentru a se putea da o îndrumare corespunzătoare credincioşilor şi slujitorilor pe baza acestor relaţii, ' este absolut necesară cunoaşterea legislaţiei bisericeşti şi a celei de Stat, care —i de fapt — oglindesc raporturile lor.

Din cele arătate se impune şi mai mult constatarea, că studierea Dreptului bisericesc, care este atît de legat de dezvoltarea Dreptului în general, şi atît de împletit cu dreptul secular sau al societăţii civile, presupune şi impune în mod firesc cunoaşterea unui însemnat număr de elemente de drept secular, cunoaşterea noţiunilor de bază ale ştiinţei Dreptului, aşa cum ele sînt înfăţişate în Teoria generală a Dreptului şi a Statului, de asemenea şi cunoştinţe de Istoria Dreptului pentru a se putea înţelege sensul mai vechi al unor termeni juridici şi dezvoltarea instituţiilor juridice.

Fără îndoială însă, că în cadrul studiului Dreptului bisericesc, «orice problemă de drept, trebuie să fie analizată şi interpretată prin prisma învăţăturii de credinţă a Bisericii, deci trebuie să fie privită prin optica concepţiei creştine de viaţă, lămurindu-şe poziţia şi rostul dreptului în cadrul acesteia.

Deci, în materia Dreptului biserciesc, intră în mod necesar o seamă de cunoştinţe absolut necesare, din domeniul Dreptului secular, ceea ce ne obligă ca în partea introductivă a acestui studiu să ne ocupăm şi de. noţiunile elementare ale dreptului în genere, fapt care-i dă Dreptului bisericesc caracterul de studiu teologic şi juridic în acelaşi timp.

Aşa se prezintă în linii mari problema Dreptului bisericesc, originea şi cuprinsul său, precum şi necesitatea lui ca instrument util vieţii bisericeşti, ca studiu cu fond teologic şi juridic.

Biserica n-a existat ca organizaţie socială altfel, decît sprijinită de legi de drept, de care nu s-a putut lipsi nici o clipă pînă azi. Legislaţia şi ordinea juridică a Statului i-au servit drept cadru şi izvor sau cel puţin ca ghid pentru propria sa legislaţie.,

Documentele legislaţiei bisericeşti şi de stat ca şi întreaga istorie a erei noastre constituie dovezi materiale a prezenţei dreptului în viaţa Bisericii şi izvoare bogate ale studiului dreptului canonic.

în concluzie reţinem că dreptul împlineşte un. rost important în viaţa Bisericii, care poate fi arătat atît din natura şi rostul Bisericii însăşi, cit şi din raportul faptelor legii cu faptele bune, din însuşi cuvîntul Domnului care a cerut credincioşilor să dea «Cezarului cele ce sînt ale lui», din felul în care Biserica a prins iniţial consistenţă organizatorică însuşindu-şi normele de drept ale epocii şi creîndu-şi norme proprii.

Astfel prezenţa Dreptului în viaţa Bisericii şi rostul lui în lucrarea mîntuirii, relevă aspecte ale Bisericii, de care nu se ocupă alte materii din sistemul studiilor teologice şi care formează obiectul propriu sau materia Dreptului bisericesc sau canonic, iar cunoaşterea lor, justifică tocmai, necesitatea studiului teologic şi juridic cunoscut sub numele de Drept canonic sau Drept bisericesc.

3. Dreptul canonic şi disciplinele înrudite

Felurilele ramuri sau discipline ale teologiei pot fi ierarhizate, din punctul de vedere al importanţei lor, astfel încît unele se situează mai sus, iar altele mai jos pe scara acestei importanţe. Cu privire la studiul sau disciplina Dreptului canonic şi la locul lui în teologie trebuie să spunem şi să recunoaştem că sub raportul importanţei, pe această scară, se află după teologia biblică şi teologia dogmatică, pentru motivul că se ocupă de analizarea şi interpretarea unui fenomen care nu are caracterul necesităţii pentru Biserică şi mîntuire, aşa cum . îl are credinţa, ci de unul care a apărut în viaţa Bisericii şi a luat astfel contact cu teologia, ca un element oarecum străin, ba putem spune chiar ca un fiu adoptiv, iar nu ca unul născut în sînul Bisericii.

într-adevăr, Dreptul nu este necesar în iconomia mîntuirii oamenilor, decît în măsura în care nu ajung celelalte mijloace specific religioase, specific bisericeşti, în măsura în care adevărurile de credinţă şi normele morale derivate din acestea, nu pot asigura singure mîntuirea credincioşilor.

Cum acestea s-au dovedit a fi insuficiente omului în starea sa de după căderea în păcat, aşa cum s-a arătat mai înainte, a apărut şi s-a impus necesitatea normelor de drept în Biserică.

Normele de drept avînd, în primul rînd, cum am văzut, un caracter comun omenesc, fiind după natura lor, determinate de starea de imperfecţiune a 'oamenilor, au intrat în viaţa Bisericii, cu acest caracter, la care s-a mai adăugat şi caracterul religios, încît- ele au dobîndit în Biserică, de fapt, un caracter umano-divin.

Caracterul lor religios este determinat de subordonarea lor adevărurilor de credinţă şi ţelurilor spre care se îndreaptă această viaţă creş-

tină, ca şi de subordonarea lor legilor morale ale Bisericii. Dar legile de drept pentru a se încetăţeni în Biserică şi pentru a îndeplini un rost în iconomia mîntuirii, din momentul în care au devenit necesare, au suferit transformări sub imperiul credinţei şi a normelor morale. Faţă de acestea, care au caracterul necesităţii în Biserică, ele nu apar decît ca nişte auxiliare. Astfel fiind, se înţelege că şi disciplina, care se ocupă cu studiul legilor de drept ale Biserici, adică cu studiul Dreptului canonic, apare în mod inevitabil şi ea numai ca un auxiliar al disciplinelor teologice de bază. Cu alte cuvinte studiul Dreptului canonic în studiul teologiei este determinat de locul şi de rostul pe care îl are obiectul său în iconomia mîntuiriii. Acest loc îşi acest rost situează studiul Dreptului bisericesc între disciplinele auxiliare ale teologiei, iar nu între cele fundamentale.

în ce priveşte locul Dreptului canonic in cadrul ştiinţelor juridice s-ar părea că lucrurile sînt mai lămurite datorită faptului că Dreptul canonic este de origine seculară. Cu toate acestea însă se ridică numeroase obiecţii atît împotriva includerii Dreptului canonic în sistemul ştiinţelor juridice cît şi în. ce priveşte locul lui în sistemul acestor ştiinţe, în cazul în care este admis în rîndul lor.

Se spune astfel că Dreptul canonic fiind un drept religios şi ocupîndu-se de legi care nu au sancţiune fizică, nu ar fi un drept propriu-zis, ci un fel de prelungire sau coborîre a teologiei din sferele ei înalte la realităţile mai concrete ale vieţii omeneşti, sau că ar fi rezultatul unei secularizări a teologiei.

La aceste obiecţii răspundem că, deşi legile de Drept bisericesc au şi un cuprins religios, lor nu le lipseşte nici cuprinsul juridic, şi că astfel fiind nu li se poate contesta nici lor caracterul de legi de drept, şi nici Dreptului canonic, caracterul de ştiinţă juridică. Cît priveşte faptul că legile bisericeşti nu au sancţiuni externe, aceasta iarăşi nu le lipseşte de caracterul juridic, după cum absenţa sancţiunilor externe nu lipseşte de caracter juridic de exemplu, nici legile de drept internaţional.

Prin urmare Dreptul canonic este o ramură a ştiinţelor juridice, prdn faptul că se ocupă de legile de drept, care servesc la guvernarea unei organizaţii religioase, numită Biserică. Astfel stînd lucrurile se înţelege că Dreptul canonic poate şi este necesar să fie inclus în sistemul ştiinţelor juridice.

-. Să vedem acum şi locul pe care îl are Dreptul canonic în sistemul studiilor teologice.

După cum se ştie studiul teologiei se împarte în patru secţii şi anume : teologia biblică, istorică, sistematică şi practică. Rostul acestei împărţiri este acela de a arăta cum se aplică, sau cum se folosesc, în mod practic, şi închegate într-un sistem,'cunoştinţele teologice necesare pentru orientarea în lucrarea Bisericii, şi formarea slujitorilor ei.

Ramura teologiei practice din care face parte Dreptul canonic se ocupă de cunoaşterea şi aplicarea în practică a mijloacelor cu care a înzestrat Mîntuitorul Biserica Sa spre a putea împlini misiunea mîntuitoare în lume, adică mijloacele care intră în alcătuirea puterii bisericeşti

sub cele trei aspecte : de putere învăţătorească, sacramentală sau sfinţitoare şi conducătoare, pastorală sau jurisdicţională.

Ţinînd seama de această împărţire, teologia practică arată cum se aplică în cele trei ramuri ale sale mijloacele care se folosesc în lucrarea Bisericii, care formează împreună puterea Bisericii; de aceea ramura teologiei practice se împarte în trei grupe de materii de studii sau de discipline teologice şi anume :

— Grupa formată din studiile sau disciplinele care arată ce trebuie să se ştie şi ce trebuie să se facă pentru exercitarea puterii învăţătoreşti în Biserică, cum trebuie să fie aplicată. Studiile corespunzătoare acestui scop sînt: omiletica, catehetica şi pedagogia.

— Grupa formată din studiile sau disciplinele care arată ce trebuie să se ştie şi cum trebuie să se lucreze pentru exercitarea puterii sfinţitoare în Biserică. Studiile corespunzătoare acestui scop sînt: liturgica, ritualul bisericesc şi cîntarea bisericească.

— Grupa formată din studiile sau disciplinele care arată ce trebuie să se ştie şi cum trebuie să se procedeze pentru exercitarea puterii cîrmuitoare, conducătoare, pastorală sau jurisdicţională în Biserică. Studiile corespunzătoare acestui scop sînt: pastorala, şi Dreptul canonic.

Ca- parte a teologiei practice, Dreptul canonic se ocupă de poziţia şi rostul dreptului în Biserică, de modul în care el se prezintă în viaţa Bisericii şi de modul în care sînt folosite legile de drept privind organizarea şi conducerea Bisericii, mijloacele juridice 'ailături de mijloacele religioase şi cele morale, de natură şi cu rosturi diferite.

De aici se vede că Dreptul canonic se ocupă în mod special de a treia categorie de mijloace pe care le foloseşte Biserica în exercitarea puterii pastorale sau cîrmuitoare a Bisericii; pe cînd de aplicarea mijloacelor religioase şi morale se ocupă studiul pastoralei, de aplicarea miijloacelor juridice se ocupă Dreptul canonic.

Repartizarea respectivelor mijloace, adică a celor trei categorii de mijloace amintite, pe două discipline aparte ale teologiei practice s-a impus datorită insuficienţei mijloacelor religioase şi morale, pentru restaurarea omului căzut în păcat, impunînd astfel necesitatea imperioasă a legilor de drept în Biserică ca mijloace auxiliare a celor religioase şi morale.

Datorită acestui fapt şi studiul Dreptului canonic, ca disciplină teologică, devine necesar şi are o poziţie bine definită în cadrul disciplinelor teologice în,general, împărţite în patru grupe, dar care se găsesc în strînsă legătură în raporturi de interdependenţă.

în cadrul 'teologiei .practice, Dreptul canonic se află în astfel de relaţii de interdependenţă, îndeosebi cu studiul pastoralei.

Astfel, pastorala se ocupă în mod.special de îndrumarea credincioşilor pe caleţa mîntuirii cu folosirea mijloacelor religioase şi a celor morale. Concentrarea atenţiei şi a lucrării slujitorilor Bisericii asupra mijloacelor religioase propriu-zise, nu trebuie înţeleasă însă în sensul ca prin aceasta se exclude îndreptarea atenţiei cuvenite a lor spre alte

mijloace şi ignorarea acestora, in speţă, ignorarea mijloacelor pe care le reprezintă Dreptul canonic. Ci înseamnă numai că accentul principal se pune] în disciplina pastoralei pe folosirea mijloacelor religioase şi morale şi cu deosebire pe modul în care trebuie să se procedeze cu ocazia folosirii acestora. Aceasta nu înseamnă o izolare sau o delimitare între ele, în aşa fel încît să se separe cu totul materia unui grup sau chiar a unei discipline de restul teologiei sau de disciplinele celelalte ale grupei respective de discipline teologice.

• Tot astfel nici Dreptuil canonic nu ignoră celelalte discipline din cuprinsul studiului teologiei, adică disciplinele biblice, istorice şi sistematice, ci păstrează cu ele legătura firească ce se impune mai întîi prin necesitatea cunoştinţelor biblice, istorice, sistematice şi practice, în lipsa cărora nu pot fi înţelese principiile şi normele pe care le foloseşte Dreptul canonic pentru a arăta sau pentru a contribui la buna (întocmire a mijloacelor care trebuiesc folosite în exercitarea puterii cîrmuitoure, pastorale sau jurisdicţionale în Biserică.

. Ca atare Dreptul canonic va fi în mod necesar, în primul rînd, un studiu sau o disciplină teologică, şi apoi, în al doilea rînd un studiu sau o disciplină juridică, situîndu-se prin cele două aspecte sau prin cele două părţi ale conţinutului său, deopotrivă în sistemul studiilor juridice, ca şi în sistemul studiilor teologice.

Dreptul canonic ca studiu juridic are un specific aparte, şi se deosebeşte de Dreptul secular, atît prin. ideologia sau concepţia despre drept, cît şi prin obiectul, conţinutul, scopul şi mijloacele pe care le întrebuinţează în vederea realizării rostului său.

Cu privire la ideologie sau concepţia despre drept, există numeroase şi variate deosebiri între Dreptul canonic şi cel secular.

învăţătura sau concepţia creştină despre drept, parte firească a concepţiei creştine despre viaţă, nu poate ignora însă cauzele sociale obiective,' care au determinat apariţia dreptului, în viaţa socială, în general şi în viaţa Bisericii, ca societate religioasă, în special. Acestora însă le dă o interpretare religioasă, le priveşte prin optica religioasă şi le explică în mod specific religios.

în cadrul învăţăturii sau concepţiei creştine despre drept, poziţia ideologică a Bisericii Ortodoxe sau învăţătura ei despre drept se deosebeşte în multe privinţe de aceea a altor confesiuni creştine. Aşa, de exemplu putem spune că învăţătura Bisericii Ortodoxe despre drept se deosebeşte de aceea a Bisericii Apusene romano-catolice, în special prin felul în care priveşte originea dreptului în legătură cu consecinţele păcatului originar şi cu condiţiile sociale obiective care determină apariţia lui, şi apoi prin felul încaire situează valoarea însăşi a dreptului :în raport cu celelalte valori diriguitoare a vieţii.

Astfel, în Biserica Ortodoxă, deşi dreptul este considerat ca o apariţie posterioară căderii în păcat, totuşi prin aceasta nu se susţine că dreptului trebuie să i se găsească numai decît o cauzalitate directă în păcat şi că ar" putea fi socotit ca fiind o formă a păcatului, cum susţin numeroşi teologi romano-catolici, ci doar că dreptul constituie o *nece-*

siiate a stării de după căderea in păcat, un mijloc pe care, in noile condiţii care au apărut la un anumit moment istoric, şi l-au creat oamenii pentru a le servi ca pîighie pentru dezvoltarea lor.

De asemenea, spre deosebire de teologia romano-catolieă, care în mod practic situează dreptul în fruntea valorilor sau cel puţin deasupra binelui prin însuşirea principiului latin «fiat justitia pereat mundus», teologia ortodoxă nu subordonează dreptului nici una din valorile pe care le acceptă în sistemul său de gîndire.

Cu privire 1a obiect, —• care în Dreptul canonic constă în ordinea canonică sau starea de echilibru realizată prin norme canonice, pe baza credinţei religioase creştine, între relaţiile care se stabilesc între credincioşi, membri ai Bisericii, în cadrul acesteia, — Dreptul canonic se deosebeşte de Dreptul secular prin faptul că acesta, deşi are în principal în vedere numai relaţiile stabilite pe baza credinţei religioase, nu ignoră nici interesele nereligioase, care determină aceste relaţii, considerîndu-ie că "stînd pe ai doilea plan, pe cînd Dreptul secular se ocupă numai tangenţial de relaţiile de natură juridică determinate de credinţele'religioase ale oamenilor,, şi anume în capitolele restrînse ale acestuia, în care se tratează despre raporturile dintre societatea"civilă şi dintre societăţile religioase sau culte ; obiectul principal al Dreptului secular constituindu-1 relaţiile juridice fără caracter religios dintre oameni, deci acelea de tot felul, care izvorăsc din relaţiile economice şi din diverse alte relaţii ca cele familiale, naţionale, etnice, etc.

Cu privire la conţinutul lor, deosebirea dintre Dreptul canonic şi cel secular este aceea impusă de obiectul propriu al fiecăruia.

Conţinutul Dreptului canonio nu este numai juridic, ci şi teologic, şi anume în mod preponderent teologic, pe cînd 'conţinutul Dreptului secular este lipsit de elemente religioase.

Cu privire la mijloacele pe care le întrebuinţează, Dreptul canonic se deosebeşte de cel secular, prin faptul că Dreptul canonic, ca drept religios, nu întrebuinţează mijloace coercitive, fizice şi nici mijloace privative de libertate, adică nimic" din ceea ce se poate socoti ca intervenţie a forţei fizice în scopul aplicării unei legi sau a executării unei pedepse pe seama celor care se abat de la norma de drept; ci. foloseşte numai mijloace de natură religioasă şi morală. Faptul că uneori se face uz în Biserică şi de mijloace materiale, cînd pe cale de epitimie se impun anumite jertfe materiale sau contribuţii sau renunţări, acestea nu schimbă caracterul moral şi religios al. mijloacelor, de care se. foloseşte Biserica, fiindcă elementul material intervine şi urmăreşte numai constrîngerea morală, iar nu constrîngerea fizică — prin forţă — a credincioşilor, pentru ca aceştia să respecte unele prevederi canonice sau să se abţină de la anumite fărădelegi.

Cu privire ia scopul deosebit pe caro-i urmăreşte Dreptul secular pe de o parte îşi Dreptul canonic pe de. alta, Dreptul .secular are ca scop circumscris la condiţiile imanente ale vieţii, servind .ca un mijloc pentru asigurarea unei cît mai bune stări pe seama oamenilor şi. a unui

cât mai mare progres, pe cînd Dreptul canonic are un scop subordonat scopului general ai Bisericii, adică scopului mîntuirii, şi astfel Dreptul canonic serveşte ca un instrument sau ca unul din mijloacele de care Biserica se serveşte în scopul facilitării şi asigurării mîntuirii credincioşilor. Bineînţeles că acest scop principal nu este contrar scopului maturai al vieţii omeneşti, căci Dreptul canonic nu poate şă ignore scopul ştiinţei în general. Dimpotrivă Dreptul canonic fiind între disciplinele teologice mijlocul cel mai legat de realităţile comune ale vieţii, el trebuie să urmărească, pe lîngă scopul său principal, şi scopul de a ajuta pe credincioşi să-şi creeze şi să-şi asigure cele mai bune condiţii pentru existenţa pământească, fără de care nu este nici într-un chip posibilă dobîndirea mîntuirii în viaţa veşnică.

Din expunerile introductive de pînă aici, în care au fost prezentate elementele generale de cultură juridică, care trebuie însuşite pentru a se putea studia legislaţia şi instituţiile juridice ale oricărei societăţi, şi în special ale societăţii religioase ortodoxe, care se cheamă Biserică, se desprinde concluzia, că prin Dreptul bisericesc, mai mult decît prin alte discipline ale sale, atît teologia, cît şi Biserică în general, se situează cel mai mult în cele pămînteşti, în cadrul vieţii sociale, pe baza materială a vieţii omeneşti şi, că pe calea acestei discipline se poate lămuri mai bine poziţia Bisericii în viaţa socială. De asemenea, prin mijlocirea acestei discipline se poate face cea mai realistă şi — în acelaşi timp — cea mai utilă comunicare- între zona spiritual-religioasă a existenţei noastre, pe care o organizează şi o cîrmuieşte Biserica, şi între zona materială a acestei existenţe, pe care o organizează şi o cîrmuieşte Statul. De aici *se*< poate vedea îndeajuns de bine importanţa pe care studiul Dreptului bisericesc o poate avea pentru formarea realistă a preoţilor şi a slujitorilor Bisericii noastre, adică pentru formarea acestora cît mai corespunzător scopului şi misiunii Bisericii în general şi scopul şi misiunea Bisericii Ortodoxe Române în sînul poporului român şi ai statului său naţional, in special.

IV.

IZVOARELE DREPTULUI CANONIC

în sens comnn, obişnuit, expresia de izvor al dreptului desemnează factorii de determinare a dreptului, condiţiile obiectiv-materiale, social-economice şi ideologice, specifice ale societăţii în cadrul căreia se desfăşoară activitatea comunităţii umane, organizată pe bazele normei juridice şi societatea astfel organizată, de unde şi denumirea «de izvor material» dat acestor factori determinanţi ai dreptului.

în limbaj strict juridic, expresia de izvor al dreptului este folosită într-un sens specific, de «formă de exprimare a dreptului» de unde şi denumirea de izvor formal, dat — într-un sens abstract — modalităţilor de exprimare a dreptului.

1. Izvoarele materiale sau factorii de determinare a Dreptului canonic

Factorii de determinare a Dreptului canonic, sau izvoarele lui materiale se consideră a fi următoarele :

a) Condiţiile obiective specifice ale societăţii omeneşti organizate, sub formă de Stat, în cadrul căreia se desfăşoară activitatea (Bisericii ,• şi

' b) Biserica însăşi sau viaţa bisericească.

Pentru a nu se crea dubii este necesar să lămurim, de la început, de ce condiţiile obiective specifice ale societăţii omeneşti organizate pe bază de norme juridice, sub formă de Stat, în cadrul căreia Biserica îşi desfăşoară activitatea, constituie primul izvor de Drept canonic, şi ce trebuie să se înţeleagă prin noţiunea de condiţii obiective ale societăţii umane, ca izvor al dreptului Bisericii.

în al doilea rînd trebuie să vedem ce se înţelege prin Biserica însăşi, sau viaţa bisericească, ca factor determinant sau izvor material al Dreptului canionic.

în genere, condiţiile obiective ale societăţii umane constituie primul izvor material al Dreptului canonic prin faptul că Biserica s-a constituit sub forma ei de instituţie religioasă, în condiţiile existenţei societăţii umane organizate pe bază de norme juridice, sub formă de Stat. Astfel Biserica n-a fost nevoită să creeze dreptul, ci şi 1-a însuşit ca pe un simplu instrument pe care societatea civilă organizată sub formă de Stat şi-I făurise deja., cu mult lînainte de apariţia ei.

Biserica s-a organizat şi şi-a desfăşurat de la început acţiunea ei de instituţie religioasă, în condiţiile societăţii organizate sub formă de Stat, pe bază de norme de drept.

Organizarea ierarhiei bisericeşti, structura Bisericii, raporturile dintre diferite stări sociale, din sînul Bisericii, poziţia de părinţi, a cîrmuitorilor religioşi şi aceea de fii, a credincioşilor simpli, principiile de bază ale comunităţii creştine, întreaga doctrină, toate arată într-adevăr că societatea creştină a Bisericii s-a organizat iniţial numai pe baze religios-morale. De altfel, nimic din ceea ce reprezintă creştinismul autentic nu arată că Biserica şi-ar fi organizat viaţa sa" comunitară altfel decît numai pe baze şi cu mijloace religios-morale.

Biserica şi-a însuşit dreptul numai din necesitate, iniţial determi- ^ nată de faptul că relaţiile comune dintre membrii ei, ca membrii şi ai unei societăţi (laice-civile) organizată în forma de Stat, erau şi au rămas pînă azi cele determinate de condiţiile vieţii de stat, reglementate de legi de drept. Apoi, datorită faptului că prin legile de stat, prin care se reglementează relaţiile şi activităţile ce se desfăşoară în cadrul Statului, se fixează sau se creează un cadru legal şi pentru activitatea religioasă de orice fel, dacă aceasta este admisă. în acest chip, Startul creează un cadru legal şi pentru activitatea Bisericii, în baza suveranităţii sale — recunoscută ca legitimă şi din partea Bisericii —, fiind îndreptăţit să * creeze regimuri legale pntru orice activităţi care se desfăşoară public pe teritoriul său. Astfel, Statul şi legile Statului' constituie un izvor material al Dreptului canonic, ca factori determinanţi ai acestuia.

Cum însă dreptul în general şi orice lege este expresia unor relaţii dintre oameni, posibile în cadrul anumitor condiţii sociale-economice, este limpede că în noţiunea de condiţii obiective a societăţii seculare, ca izvor material al Dreptului canonic, intră şi orînduirea socială specifică vremii, ca şi Statul şi legislaţia de stat determinată de respectiva orânduire socială.

Cum însă orînduirea socială creează o anumită mentalitate, un anumit fel de a vedea şi de a înţelege lucrurile şi în special, un anumit fel de a înţelege relaţiile sociale, o serie de manifestări sau acte cu care ajunge în contact viaţa bisericească, sau cu care se împletesc relaţiile social-religioase ale membrilor Bisericii, aceasta, adică mentalitatea sau concepţia de viaţă a societăţii respective, a vremii sau epocii, constituire de fapt şi ea o condiţie obiectivă importantă de care Biserica ţine seamă, însuşihdu-şi chiar unele rînduieli sociale cărora le dă expresie prin legi proprii. Urmează deci, că printre condiţiile obiective ale societăţii socularo, pe lîngă orînduirea socială,pe lingă (Stat şi legislaţia, acestuia, trebuie să se adauge şi mentalitatea respectivei orînduiri sociale.

Legile Statului, constituie izvoare materiale pentru Dreptul canonic şi pentru faptul că ele au fosit emise de Stat, fire la cererea Bisericii, fie pentru că reglementau chestiuni bisericeşti, în care Biserica, în baza strînsei colaborări cu Statui, i-a Ke^unoscut acestuia competenţa, pentru că reglementau — în strictă conformitate cu spiritul doctrinei canonice — relaţii sociale noi, ce nu constituiau obiectul legiferării din partea Bisericii.

Printre factorii de determinare ai Dreptului canonic, sau ca izvor material al acestuia, trebuie privită şi Biserica însăşi, sau condiţiile obiective ale vieţii bisericeşti.

Intre condiţiile sau factorii bisericeşti care determină apariţia şi dezvoltarea Dreptului canonic, este în primul rând învăţătura de credinţă, sau altfel spus, concepţia despre lume şi viaţă a Bisericii, cuprinsă în Sf. Scriptură şi Sf. Tradiţie, ca depozitare a Revelaţiei divine. In al doilea rînd, ca factor determinant, trebuie privită Biserica însăşi, organizată în chipul ei de instituţie religios-morală, a cărei structură şi activitate, întemeiată pe principii sau norme religioase şi morale, desprinse din Revelaţia supranaturală, (şi pe ceea ce se cheamă legile naturale obiective sau fireşti de convieţuire a oamenilor şi de dezvoltare a societăţii, desprinse din Revelaţia naturală) fac să apară şi să dispară diversele principii, legi şi instituţii juridice bisericeşti, la pas cu viaţa omenească, mereu în -continuă devenire, transformare şi dezvoltare şi cu necesităţile pe care ea le scoate la iveală.

2. **Izvoarele formale sau formele de exprimare a Dreptului canonic**

Formele sau modalităţile de exprimare a Dreptului canonic sau izvoarele lui formale sînt foarte variate. Unele sînt generale, recunoscute ca avînd valoare în întreaga Biserică Ortodoxă, iar altele sînt specifice diferitelor Biserici Ortodoxe autocefale sau autonome, particulare sau locale. • . •

a. **Izvoarele formale generale ale întregii Biserici.**

Dintre izvoarele generale unele sînt considerate izvoare fundamentale sau principale, iar altele izvoare întregitoare.

a) *Izvoare fundamentale sau principale.* Ele se numesc astfel pentru că prin temelia sau baza Dreptului canonic, îi dau acestuia un conţinut, propriu, specific. Izvoarele fundamentale se mai numesc şi izvoare principale în sensul că de ele nu se poate dispensa Dreptul canonic fără a-i păgubi substanţa, fără a-i altera natura juridică.

Izvoarele fundamentale ale Dreptului canonic sînt : 1. Adevărurile revelate de credinţă şi normele morale desprinse, din acestea, aşa cum, sînt cuprinse în Sfînta Scriptură şi Sfînta Tradiţie, ea depozitare a Revelaţiei divine ; 2. Normele canonice sau canoanele cuprinse în colecţia fundamentală de canoane *; 3.* Obiceiul de Drept bisericesc şi normele canonice stabilite prin consensul unanim al Bisericilor (consensus Ecclesiae dispersae) şi 4. Legile fundamentale ale statelor.

Dintre acestea unele derivă din voinţa divină, sînt creaţii ale acesteia pe cînd altele sînt creaţii ale voinţei omeneşti. Materia pe care ele o cuprind poate fi deci materie sau substanţă de origine divină sau de origine umană.

Materia sau substanţa de origine divină este cuprinsă în adevărurile de credinţă revelate şi în normele morale derivate din acestea, cuprinse în Sfînta Scriptură şi în Sfînta Tradiţie. O parte mai mică se întîlneşte şi în conţinutul canoanelor de cuprins dogmatic sau religios-

moral, precum şi în conţinutul acelor elemente ale obiceiului de Drept bisericesc, ca şi a normelor canonice stabilite în consensul unanim al Bisericilor, care dau expresie în mod direct vreunui adevăr de credinţă, sau vreunei norme religios-morale.

La rîndul său, materia de origine omenească, se cuprinde numai în conţinutul canoanelor, al obiceiului de drept bisericesc şi a normelor de drept stabilite prin consensul unanim al Bisericilor, într-o măsură preponderentă faţă de elementul de origine divină, şi apoi, integral în legiuirile fundamentale ale statelor.

Cu aceste lămuriri cu caracter general să trecem la analizarea fiecărei categorii în parte.

1) Adevărurile de credinţă revelate şi normele morale derivate din acestea cuprinse îp Sfinta Scriptură şi Sfînta Tradiţie, ca depozitare ale Revelaţiei divine. Sfinta Scriptură şi Sfînta Tradiţie, ca depozitare a Revelaţiei divine, conţin o sumă de adevăruri de credinţă revelate şi de norme religios-morale, derivate din acestea, care privesc direct conduita credincioşilor, norme derivate direct din adevărurile de credinţă revelate şi formînd cu acelea un corp unitar.

Toate aceste adevăruri de credinţă şi norme de conduită constituie- un îndreptar principal pentru conduita credincioşilor. Ele nu se înfăţişează sub chipul legilor juridice propriu-zise, ci sub chipul legilor religioase şi morale.

Aici trebuie să facem o distincţie între Vechiul şi Noul Testament, în sensul că Vechiul Testament cuprinde "şi norme juridice, adică legi de drept, din cauza neputinţei omului de a-şi alcătui el singur norme juridice. Noul Testament nu cuprinde însă norme juridice, norme de drept propriu-zise, deşi unele dintre normele sau dintre îndrumările pe care le conţine pentru viaţa creştină sînt uneori prezentate ca norme juridice sau ca legi de drept.

Din Vechiul Testament nu s-a păstrat însă, adică nu s-a reţinut prin revelaţia neotestamentară nici o lege cu caracter juridic, ci din contră toate acestea au fost abolite, căci aşa cum spune Sfînta Scriptură : «a trecut umbra legii şi harul a venit» (Evr. 10, 1 •; Col. 2, 77).

îndrumările cuprinse în Noul Testament privind viaţa creştină, inclusiv cele privitoare la organizarea şi conducerea Bisericii au caracter religios şi moral, nu însă şi caracter juridic,, dar acest lucru nu numai că nu le lipseşte de vigoare pentru viaţa Bisericii, ci din contră, le conferă o putere şi mai mare, ele servind ca jaloane, ca limite în cadrul cărora pot să apară şi să se dezvolte şi să fie folosite legile de drept.

Să vedem spre exemplificare cîteva din normele sau din îndrumările pe care le cuprinde revelaţia neotestamentară cu privire la viaţa creştină precum şi la organizarea şi conducerea Bisericii.

Cu privire la viaţ,a creştină, adică la comportarea creştinilor şi la măsurile care trebuiesc luate în scopul îndreptării celor care se abat de la normele de convieţuire creştină, sînt cunoscute îndrumările pe care le dă în primul rînd Mîntuitorul şi apoi acelea pe care le-au dat Sfinţii Apostoli (Matei 19, 16—2; Marcu 10, 17—22; Luca 18, 18).

-e

Dintre îndrumările Mîntuitorului, cele mai grăitoare sînt cele privitoare la- îndatorirea creştinilor de a aplica, în raporturile dintre ei, precum şi în raporturile cu toţi oamenii, legea dragostei creştine, lege pe care Mîntuitorul o aminteşte în mod expres de mai multe ori, numind-o «legea nouă» şi zicînd: «Lege nouă vă dau vouă să vă iubiţi unii pe alţii precum şi Eu v-am iubit pe voi...» (loan 13, 3"4). Sau în altă parte : «Aceasta este cea dintîi şi cea mai mare dintre poruncile legii celei noi: să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău, din tot cugetul tău, din toată inima ta şi cu tot sufletul tău».,. «Iar a doua, la fel ca aceasta : Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi. In aceste două porunci se cuprind toată legea şi profeţii» (Matei, 22, 37—40).

Pentru comportarea creştinilor faţă de autoritatea de stat, Mîntui^ torul a dat legea cunoscută din formularea devenită clasică : «Daţi Cezarului cele ce sînt ale Cezarului şi lui Dumnezeu cele ce sînt ale lui Dumnezeu» (Matei 22, 21 ,• Luca 20, 25).

în mod special, pentru organizarea vieţii bisericeşti prin lucrarea Sfinţilor Apostoli, Mîntuitorul, stabilind diferite norme, s-a exprimat astfel zicînd : «Vedeţi pe cîrmuitorii neamurilor cum le stăpînesc pe ele. Dar între voi nu va fi aşa, ci. cel ce vrea să fie întîiul să fie tuturor slugă» (Matei 10, 42—43).

Altă îndrumare cu putere de lege, dată de Mîntuitorul este aceea cuprinsă în cuvintele : «De-ţi va greşi ţie fratele tău, cheamă-1 şi îl mustră între tine şi el, iar de nu va asculta...» (Matei 18, 15 ; Luca 17, 3). Apoi aceea din cuvintele cu care îi trimite pe Sfinţii Apostoli în misiune, poruncindu-ie : «Mergeţi în toată lumea şi propovăduiţi Evanghelia la toată făptura» (Matei 28, 19). Sau «Mer-gînd, învăţaţi toate neamurile...» (Matei 28, 19). Şi în fine, altele privitoare la comportarea Sfinţilor Apostoli în misiune : «...să nu luaţi nici traistă nici toiag...» (Luca 9, 3).

La acestea se adaugă povăţuirile sau îndrumările date de Sfinţii Apostoli, cu deosebire acelea din epistolele pastorale ale Sfîntului Apostol Pavel şi din alte epistole, care se referă deopotrivă la comportarea religios-morală a credincioşilor, arătînd în ce chip trebuie să se procedeze la întrajutorarea creştinilor, precum şi la sprijinirea lucrării misionare (Fapte 11, 29 ,• Filip. 4, 3), apoi la selecţionarea şi instituirea slujitorilor bisericeşti (la conducerea obştilor de credincioşi) şi în fine chiar la conducerea întregii Biserici (Fapte 15 1—29 — sinodul de la Ierusalim).

Toate aceste îndrumări sau porunci sau legi au caracter religios şi moral, nu au însă caracter juridic şi datorită acestui fapt Noul Testament nu apare nicidecum ca avînd caracterul unui cod de drept.

Nici Sfînta Tradiţie nu păstrează în conţinutul ei legi cu caracter juridic, ci numai legi religioase şi morale, aşa încît întreaga Revelaţie supranaturală neotestamentară nu a descoperit oamenilor legi de drept, ci făurirea acestora a fost lăsată la latitudinea oamenilor, care dacă sînt membri ai Bisericii, au îndatorirea de a ţine la elaborarea legilor de drept ale Bisericii, ca acestea să nu fie contrare legilor religios-morale ale Bisericii şi să fie de acord cu ele.

Dar în afară de Revelaţia supranaturală, mai există şi o Revelaţie naturală, care constă în legile sădite în natură, legi după care se guver-

nează în mod neschimbat, atît lumea neînsufleţită, cît şi lumea însufleţită.

Nici această revelaţie nu cuprinde însă legi de drept, ci cuprinde numai îndreptăţiri care purced din natura lucrurilor şi care impun ca legiuirile de drept ale oamenilor inclusiv celle de Drept canonic să le respecte şi să le dea satisfacţia maximă posibilă.

Astfel stând lucrurile, este evident că atlît Revelaţia supranaturală, cît şi Revelaţia naturală, constituie fiecare în felul ei izvoare fundamentale ale Dreptului bisericesc prin adevărurile de credinţă şi prin normele religioase şi morale pe care ie conţine Revelaţia supranaturală, depozitată în Sfînta Scriptură şi Sfînta Tradiţie, precum şi prin îndreptăţirile naturale pe care le cuprinde Revelaţia naturală, dar micii una dintre acestea nu-conţine vreo lege cu caracter juridic propriu-zis.

2) *Canoanele cuprinse in colecţia fundamentală de canoane.* Sub numele de canoane se înţeleg legile de drept ale Bisericii sau legile bisericeşti scrise. Termenul canon a fost adoptat şi este folosit în acest înţeles specific, în viaţa bisericească, sau — în mod deosebit — în Dreptul bisericesc, căruia i se spune pentru aceasta Drept canonic. Cuvîntul canon mai are însă şi alte înţelesuri bisericeşti, şi anume acela comun de pedeapsă care se aplică penitenţilor precum şi acela folosit în cult, unde are înţelesul curent de «grup de cîntări organizate».

Canoanele propriu-zise adică legile de drept scrise, acelea care intră în cuprinsul codului canonic al Bisericii, sînt expresia voinţei autorităţii supreme de conducere a Bisericii, care, fie că le-a alcătuit pe cale de legiferare în cadrul Sinoadelor ecumenice, fie că şi le-a însuşit după ce ele fuseseră alcătuite şi păstrate în viaţa bisericească, pentru folosul sau utilitatea lor practică, dar şi această însuşire s-a făcut tot prin Sinoadele ecumenice.

După cuprinsul lor, < canoanele se pot împărţi în următoarele categorii :

a) Canoane de cuprins dogmatic.
b) Canoane de cuprins religios-moral.
c) Canoane de cuprins cultic.
d) Canoane de cuprins canonic propriu-zis sau de cuprins juridic.
e) Canoane de cuprins mixt.

Cele care prevalează şi e firesc să fie aşa, sînt canoanele de cuprins juridic.

Aşa cum se prezintă astăzi, codul «canonic aii Bisericii, este alcătuit din patru categorii de canoane, care se găsesc grupate în ordinea următoare :

a) Canoanele Apostolice, sau canoanele Sfinţilor Apostoli.
b) Canoanele Sinoadelor Ecumenice.
c) Canoanele sinoadelor locale.
d) Canoanele Sfinţilor Părinţi.

împărţirea canoanelor în patru categorii s-a făcut după două criterii şi anume : după provenienţa lor şi după importanţa sau greutatea lor.

In ceea ce priveşte originea canoanelor din prima categorie, adică a canoanelor apostolice, trebuie să precizăm că ele nu provin de la Sfinţii Apostoli, ci dintr-o epocă care începe cu cea apostolică, dar durează pînă în veacul V. Ele au fost alcătuite fie de către unii din ucenicii Sfinţilor Apostoli, fie de alţi oameni pricepuţi din epoca post-apostolică şi din veacurile următoare, autorii lor dîndu-le titlul de canoane apostolice, pentru a le investi cu o autoritate mai mare, adică cu autoritatea apostolică.

Fără îndoială că unele dintre normele pe care le cuprind canoanele apostolice, provin din epoca apostolică sau măcar dau expresie unor norme religioase şi morale cunoscute de pe atunci, întrucît ele fac parte din revelaţia neotestamentară, sînt cuprinse în Sfînta Scriptură a Noului- Testament.'

Alcătuitorii lor au fost îndemnaţi să le fixeze în scris pentru a fi de folos în rezolvarea diverselor probleme ce se puneau vieţii bisericeşti şi pe măsură ce acestea se puneau în mod practic. Determinate de nevoi sporadice şi foarte variate, ele şi apar aşa cum le-au reclamat aceste nevoi, în grupuri mici (circa 10—15) de către trei pînă la cinci şase canoane, care sînt aşezate unele lîngă altele fără de nici o legătură. Cei ce le-au adunat ulterior într-o singură colecţie sau mai multe colecţii parţiale, din care a rezultat colecţia generală în 85 de canoane, se vede că nu şi-au pus problema organizării sistematice a colecţiei, ci au aşezat unele lîngă altele grupurile de canoane care li s-au părut a fi de folos pentru viaţa Bisericii.

Biserica din Apus a avut iniţial o colecţie de numai 50 canoane apostolice, datorită faptului că numai atîtea tradusese în limba latină Dionisie Exiguul, pe la începutul secolului VI.

Mai tîrziu însă, canoanele Sinodului Trulan şi ale Sinodului VI Ecumenic reproduc şi texte din canoanele apostolice de la cifra de 50 în sus, ceea ce arată că nu numai în Răsărit, ci şi în Apus, era cunoscută şi folosită o colecţie cu mai mult de 50 de canoanfe apostolice şi foarte probabil aceeaşi colecţie care numără pînă astăzi 85 de canoane apostolice.

Canoanele Sinoadelor ecumenice sînt emise de numai şase din cele şapte Sinoade ecumenice şi anume, de Sinodul I ecumenic, întrunit la Niceea în anul 325, sinod care a dat 20 de canoane ; de Sinodul II ecumenic, întrunit la Constantinopol în anul 381, şi care a dat 7 canoane,- de Sinodul III ecumenic întrunit la Efes în anul 431, şi care a dat 8 canoane ; de Sinodul IV ecumenic întrunit la Calcedon în anul 451, şi care a dat 30 de canoane ; de Sinodul VI ecumenic, adică de sesiunea a doua a acestui sinod, cunoscută şi sub numele de Sinodul Trulan, care s-a întrunit la anul 691—692 şi care a dat 102 canoane ,- şi de Sinodul VII ecumenic, care s-a întrunit la anul 787 în Niceea şi care a dat 22 de canoane.

Sinodul V ecumenic, întrunit la Constantinopol, Ia anul 553, nu a dat nici un canon, de asemenea nici prima sesiune a Sinodului VI ecumenic întrunită la 680, tot la Constantinopol şi căreia i se zice de obicei, Sinodul VI ecumenic, iarăşi nu a dat nici un canon. Iar din

cauză că Sinoadele V şi VI ecumenice, nu au dat canoane şi fiindcă sesiunea a doua a Sniodului VI ecumenic, adică Sinodul Trulan a dat cel mai mare număr de canoane dintre toate Sinoadele ecumenice, acestuia i s-a zis şi sinod quinisext, adică al cinci-şaselea Sinod ecumenic, mai ales pentru socotinţa naivă că acesta ar fi avut sau şi-ar fi luat sarcina să completeze opera celor două sinoade anterioare printr-o legislaţie canonică pe care acelea nu o socotiseră necesară sau nu avuseseră timpul să o elaboreze. Istoria reală a sinoadelor acestea arată că nu a fost vorba de aşa ceva.

Canoanele sinoadelor locale au intrat mai tîrziu în codul canonic al Bisericii şi anume abia de la anul 692, cînd Sinodul Trulan le-a selecţionat şi a procedat la" codificarea tuturor normelor canonice de pînă aci, arătînd (canonul 2) care sînt canoanele care trebuie să intre în codul canonic al Bisericii şi ce alte rînduieli nu trebuie să intre în acest cod.

După vechimea, nu însă şi după importanţa lor, sinoadele locale de la care ni s-au păstrat canoane sînt următoarele :

Sinodul de la Cartagina, din anul 256, care a dat un singur canon ;. Sinodul de la Ancira (Ankara de azi), întrunit la anul 314 care a dat 25 de canoane ; sinodul de la Neocezareea din 314 care a dat 15 canoane ; sinodul de la Gangra din 343 care a dat 21 de canoane ; sinodul de la Antiohia din 341 cu 25 de canoane ; sinodul de la Laodiceea din 349 cu 60 de canoane ; sinodul de la Sardica din 343 cu 21 de canoane ; sinodul deTa Constantinopol din 394 cu 2 canoane sinodul de la Cartagina dirr 419 cu 133 de canoane. .

Ultimele două sinoade locale de la care ni s-au păstrat canoane incluse în codul canonic al Bisericii, adică sinoadele de la Constantinopol din 861 (17 canoane) şi de la 879—880 (3 canoane), au fost incluse între celelalte sinoade locale, prin «consensul Bisericii» (Nomocanonul lui Fotie din 883), care le-a consacrat autoritatea, căci ele s-au ţinut după ce se încheiaseră Sinoadele ecumenice şi deci n-au mai făcut obiectul vreunei hotărîri a unui Sinod ecumenic, aşa cum toate celelalte canoane ale sinoadelor locale făcuseră obiectul hotărîrii cuprinse în canonul 2 al Sinodului Trulan.

Este apoi de menţionat şi faptul că dintre sinoadele locale ale Bisericii din Apus, deşi au fost multe şi numeroase, nu a fost admis, în rîndul sinoadelor locale, ale căror canoane au dobîndit consacrare în întreaga Biserică, decît sinodul de la Sardica, întrunit la anul 343.

In fine, canoanele Sfinţilor Părinţi, nu sînt canoane în înţelesul specific al acestui cuvînt, ci sînt rînduieli pe care le-au stabilit ocazional uq. număr de Sfinţi Părinţi, în legătură cu diverse.probleme practice ale vieţii bisericeşti, fără a fi redactate în chipul obişnuit al canoanelor propriu-zise. Unele dintre acestea sînt simple rostiri sau enunţări de păreri ale Sfinţilor Părinţi, pe cînd altele sînt extrase tîrzii din unele scrieri, ba chiar din unele scrisori ale lor.

Cei 13 Sfinţi Părinţi a căror rînduieli bisericeşti, stabilite într-un fel sau altul, au fost incluse în codul canonic al Bisericii, sînt toţi Părinţi răsăriteni, al căror nume şi număr de canoane sînt cele arătate de canonul 2 al Sinodului VI ecumenic şi anume : Dionisie al Alexandriei

(ţ 265) cu 4 canoane Grigorie Taumaturgul al Neocezareei (î 270) cu 12 canoane; Petru al Alexandriei (ţ 311) cu 15 canoane; Atanasie cel Mare (f 373) cu 3 canoane ; Vasile cel Mare (ţ 379) cu 92 de canoane,- Tkaotei al Alexandirei (t 385) cu 18 canoane ; Grigorie Teologul de Nazianz (j 389) cu 1 canon; Amfilohie din Iconiu (f 395) cu un canon ,• Grigorie de Nyssa (| 395) cu 8 canoane ; Teofil al Alexandriei (t 412) cu 14 canoane ; Ciril cel Mare ('j' 444) cu 5 canoane ; Ghenadie al Constantinopolului (f 471) cu 1 canon ; Tarasie (în scrisoarea către populaţia Romei) cu 1 canon (784—806).

3)Obiceiul de drept bisericesc şi normele stabilite prin consensul unanim al Bisericilor. Cele dintîi legi de drept au fost create verbal ca porunci, a căror îndeplinire eYa exigibilă prin forţă. Numai o parte din aceste legi s-a fixat de la o vreme în scris, pe cînd restul, cea mai mare parte a rămas nescrisă şi s-a păstrat transmiţîndu-se oral şi prin practica vieţii. Legile nescrise, păstrate în ace.c+ "Mp şi transmise din generaţie în generaţie, se numesc obiceiuri de drept. Ele au pretutindeni puterea legilor scrise şi în genere trebuie să fie de acord cu acestea, sau să nu fie contrare celor scrise.

Totalitatea normelor de drept păstrate pe cale tradiţională sau prin obicei, formează obiceiul juridic căruia i se mai zice şi drept consuetudinar sa.u drept cutumiar.

Vecheg rostire a dreptului roman, prin care se defineşte obiceiul juridic, este formulată în chipul următor : «Sit consuetudo longaeva, tenaciter servata, opinione juris sive necessitatis, non contraria legi, nota legislatori atgue non prohibita». *

Cu alte cuvinte, pentru ca o normă juridică creată şi păstrată prin obicei să aibă cu adevărat puterea legilor scrise şi să se poată aplica întocmai ca şi acelea, se cerea ca aceea să aibă întîi vechime (longaeva), să fie păstrată cu tenacitate, adică să existe un ataşament puternic faţă de ea, să nască dintr-o părere sau dintr-un principiu juridic Recunoscut sau admis, ori să se impună printr-o nevoie (opinione juris sive necessitatis), să nu fie contrară legii scrise, să fie cunoscută legiuitorului, adică puterii care are dreptul de a întocmi şi de a emite legi scrise şi să nu fie oprită aplicarea ei de către autoritatea supremă în stat, care este, fie cea care se numeşte putere legiuitoare, fie cea care se numeşte putere executivă, ambele avînd facultatea de a lua măsuri de neaplicare în cazul vreunui obicei, adică măsuri de prohibire sau oprire a aplicării unei legi, în cazul concret a aplicării unui obicei.

In Dreptul bisericesc, obiceiul este socotit sau este înţeles în acelaşi fel. El are însă trei elemente caracteristice şi anume :

a) Trebuie să fie de acord cu învăţătura de credinţă şi cu normele religios-morale ale Bisericii, iar nicidecum împotriva acestora, adică să nu prevadă nimic contrar adevărului de credinţă sau normelor religios-morale de conduită a credincioşilor ;

b) Trebuie să fie admis prin consensul Bisericii întregi; şi

c) Spre deosebire de obiceiul din viaţa de stat, obiceiul de drept bisericesc poate să fie şi contrar legii scrise, în cazul cînd nu afectează învăţătura de credinţă sau normele religios-morale ale Bisericii. Cu alte cuvinte în Biserică obiceiul poate fi şi în dezacord cu legea scrisă,

inclusiv cu textul unor canoane. Astfel, s-a introdus iniţial rînduiala, potrivnică expres unor canoane şi anume potrivnică canoanelor 5 şi 51 apostolic, precum şi altora, de a nu se mai permite căsătoria episcopilor, iar după ce s-a impus acest obicei, el a fost şi legiferat prin unele canoane ulterioare. Un alt exemplu chiar de abrogare pe cale de obicei a unei legi scrise în Biserică, este acela al canonului 2 al sinodului local de la Constantinopol de la anul 879—880. Acest canon interzice ca episcopii să fie monahi, iar obiceiul care 1-a abrogat impune candidaţilor la episcopat să devină monahi înainte de hirotonia lor în treapta arhieriei.

Cu aceste caracteristici, obiceiul de drept bisericesc, s-a practicat întotdeauna în viaţa bisericească, adică a fost socotit ca avînd cel puţin puterea legii scrise, cîteodată chiar prevalînd faţă de aceasta şi ajungînd să o abroge.

Fireşte însă că multe dintre obiceiurile de drept bisericesc au fost fixate în scris, aşa cum fac chiar numeroase canoane (6 I Ec., 90—91 Sf. Vasile cel Mare), iar ele pot să apară în orice epocă şi multe dintre obiceiurile Bisericii ecumenice sînt cuprinse în diverse colecţii vechi de legiuiri bisericeşti şi chiar de stat, iar unele apărute mai târziu, sînt incluse chiar în vechile noastre pravile şi statute de organizare.

• Prin obiceiurile de drept bisericesc, ca şi prin legile scrise ale Bisericii, se dă expresie într-un mod conform cu adevărul de credinţă, cu normele religios-morale ale Bisericii, şi cu îndreptăţirile naturale ale oamenilor, unor rînduieli care par sau devin utile pentru viaţa bisericească şi care nu sînt cuprinse în legile ei scrise, sau care chiar dacă s-ar afla în contrazicere cu acestea, apar mai potrivite sau mai folositoare decît ele.

Pe calea obiceiului juridic, cuprinsul Dreptului bisericesc se primeneşte mereu şi face ca el să se adapteze în fiecare vreme, atît exigenţelor comune ale vieţii bisericeşti, cît şi acelora pe care le impun alte împrejurări sau condiţii în care Biserica este chemată sau pusă în situaţia de a-şi desfăşura activitatea sa.

Cu acest rost sau cu această funcţiune şi cu caracteristicile pe care le-am relevat, obiceiul de drept bisericesc este menţionat şi arătat sau chiar fără a fi menţionat, este oglindit în numeroase texte canonice şi în scrieri sau colecţii de drept bisericesc de-a lungul istoriei.

Cu privire la importanţa obiceiului sau uzului de drept în Biserică, prezentăm, în cele ce urmează, cîteva mărturii din scriitorii bisericeşti şi apoi o serie de texte canonice, prin care unele obiceiuri de drept bisericesc se confirmă iar altele se înlătură.

în primele timpuri ale Bisericii, cînd erau puţine legi scrise, uzul avea un- caracter juridic decisiv şi trecea drept întărire a învăţăturii bisericeşti predate oral. în privinţa aceasta, există o mărturie clasică a lui Tertulian, scriitor de la finele veacului II şi începutul veacului III, mărturie care e cu atît mai importantă şi are o autoritate cu atît mai mare cu cît părerile lui Tertulian, ca jurist, au fost primite în Digestele lui Justinian.

Tertulian zice : «Dacă ceva nescris se păstrează pretutindeni, însemnează că acel ceva s-a întărit prin uz, bazîndu-se pe tradiţie. Dacă se obiectează că şi pentru tradiţie e nevoie de o tradiţie scrisă, împotriva

acestui lucru se pot cita multe hotărîri care, deşi nu sînt scrise, totuşi, există în virtutea tradiţiei şi a obiceiului». Pentru întărirea acestei păreri, Tertulian aduce cîteva exemple şi încheie astfel: «Dacă s-ar căuta o lege scrisă, privitoare la aceste hotărîri şi la multe altele, nu s-ar găsi, aici avem tradiţia ca temelie* uzul ca întărire şi credinţa ca păzitoare».

Un contemporan al lui Tertulian, episcopul Firmilian din Cezareea, aminteşte de obiceiurile păstrate în diferite Biserici particulare şi care trebuiesc ţinute- ca sfinte.

Tradiţia bisericească, întărită prin uz şi păstrată prin credinţă, trecea în Biserica primară, alături de rînduielile scrise, drept lege, servea ca bază a Dreptului bisericesc şi avînd în vedere izvorul ei precum şi stima universală pe care o căpătase, avea tot atîta putere ca şi rînduielile legiuitorului.

în cazurile de îndoială asupra valorii juridice a unui obicei neîntărit de lege, autoritatea bisericească decidea, în mod independent, sau în unire cu autoritatea civilă, dacă obiectul uzului era de natură mixtă, adică dacă privea şi domeniul autorităţii lumeşti. Pe baza hotărîrii respective, uzul, fie cădea, fie devenea lege.

Primul Sinod ecumenic, bazîndu-se pe uz, ridică la rangul de legi privilegiile celor mai înalţi conducători ai Bisericii : «Să se întărească sau să se păstreze vechiul obicei, care e în Egipt, Libia şi în Pentapole, ca adică, episcopul din Alexandria să aibă autoritate asupra tuturor acestora (provincii), deoarece şi pentru episcopul roman există acelaşi obicei» (can. 6 I Ec.) «Deoarece e obicei şi predanie veche ca episcopul din Aelia să fie cinstit în chip deosebit, etc.» (can. 7 I Ec.). «Deoarece unii episcopi, preoţi, diaconi, treceau cu de la ei putere, dintr-o eparhie într-alta», acelaşi sinod hotărăşte ca obiceiul acesta care s-a încetăţenit în unele locuri împotriva canoanelor apostolice, să fie înlăturat (can. 15 I Ec.). Acelaşi Sinod ecumenic prin canonul 18 condamnă cu totul, procedeul diaconilor care dau preoţilor Sfînta Euharistie, pe motivul că nu este întemeiat nici pe canoane, nici pe uz şi astfel egalează, din punct de vedere al importanţei, uzul cu canoanele.

Al doilea Sinod ecumenic stabileşte marginile eparhiilor bisericeşti care se aflau în jumătatea de răsărit a imperiului, iar cu privire la bisericile celeilalte părţi a imperiului prescrie ca acestea să se conducă după obiceiul părinţilor, păstrat pînă"atunci (can. 2 II Ec.). Acelaşi sinod hotărăşte, mai departe, cum să fie primiţi în Biserică aceia care vin de la erezii la ea, dispunînd ca în astfel de chestiuni să se procedeze cum este obiceiul, sau după obicei (can. 7 II Ec.).

Al treilea Sinod ecumenic din Efes, întărind privilegiile Bisericii din Cipru, condamna dorinţa episcopului din Antiohia de a hirotoni pe episcopii din Cipru, pe motiv că lucrul acesta e contrar vechiului obicei (can. 8 III Ec.).

Sinodul trulan hotărăşte ca episcopii Helespontului să aleagă pe conducătorul cel mai înalt din Justianopole, în mod independent, după vechiul obicei şi în genere, ca în fiecare Biserică să se păstreze vechile, obiceiuri (can. 39 Trulan).

Sf. Vasile cel Mare, în epistola lui către episcopul Diodor din Tars, privitoare la cel care se căsătoreşte cu două surori, accentuează cu foarte multă putere importanţa uzului şi spune lămurit, că obiceiul predominant în privinţa aceasta are putere de lege (cam, 87, Sf. Vasile cel Maare). De altfel, în numeroase alte ocazii, Sf. Vasile cel Mare relevă importanţa obiceiului, stăruind asupra necesităţii de a fi observat pentru a nu se strica buna rînduiala din Biserică (can. 89, 91, 92, Sf. Vasile cel Mare ş.a,).

în titlul I, capitolul III al Nomocanonului împărţit în 14 titluri, se * arată lămurit «că uzul bisericesc nescris, trebuie privit ca lege», şi ca dovadă aduce canoanele privitoare la această chestiune. în explicare se adaugă că şi în dreptul civil, obiceiul întărit înaintea judecăţii şi care nu contrazice legea scrisă, trebuie privit ca lege nescrisă.

Asupra importanţei uzului de drept în Biserică, Teodor Balsamon se pronunţă in numeroase ocazii, de asemenea şi Matei Vlastare,şi toţi canoniştii vechi şi noi.

Trebuie remarcat faptul, că şi în Biserică are valoare şi întrebuinţare cunoscuta regulă de interpretare a legilor : «Consuetudo, optima legum interpres» — aşa încît obiceiul de drept poate fi folosit şi aplicat nu numai în cazul cînd lipsesc legile scrise sau cînd acestea cad .în desuetudine, ci şi pentru justa interpretare a acestora.

Există, în fine, obiceiuri de drept general valabile pentru întreaga Biserică şf altele numai pentru Bisericile locale sau particulare. Şi într-un caz şi într-altul, obiceiul de drept constituie un izvor material fundamental al Dreptului bisericesc.

Pe cîtă vreme în societatea civilă, uzul de drept .a dispărut aproape cu desăvîrşire, legile pozitive luîndu-i aproape pretutindeni locul, în Biserică, el se menţine şi dacă nu mai este dată posibilitatea formării unor obiceiuri de drept cu caracter general în Biserică, ele continuă să apară în cadrul Bisericilor locale.

4) *Legiuirile fundamentale ale statelor,* S-ar părea că legiuirile de stat, oricît de importante ar fi ele, n-ar putea să cuprindă material care să constituie izvor fundamental al Dreptului bisericesc, dată fiind natura şi rostul deosebit 4al Statului, faţă de natura şi de scopul Bisericii. Cu toate acestea, istoria formării şi dezvoltării Dreptului bisericesc, ca şi istoria dreptului de stat, arată că elementele dreptului de stat au fost cele dintîi de care s-a servit Biserica, fie însuşindu-şi-le aşa- cum le-a găsit, fie îmbisericindu-le ca redactare sau ca limbaj, fie prelucrîndu-le sau reelaborîndu-le pentru trebuinţe proprii. în felul acesta, Dreptul bisericesc şi-a tras substanţa sa juridică originar din dreptul de stat, care i-a pus la dispoziţie principii şi norme general valabile pentru convieţuirea socială, ca şi pentru organizarea şi conducerea oricărei societăţi omeneşti, deci inclusiv şi pentru cea bisericească.

Mai tîrziu, legile fundamentale ale Statului roman şi apoi aile Statului bizantin cuprind deopotrivă enunţuri şi uneori chiar şi definiţii, ori expuneri ale credinţei creştine, precum şi norme religioase şi morale creştine, investite eu puterea legilor de stat şi apoi un număr. foarte

mare de norme speciale cu caracter juridic, destinate organizării şi conducerii Bisericii.

De astfel de norme juridice ca şi de enunţuri şi definiţii dogmatice, sînt pline vechile colecţii de legi ale Statului roman şi bizantin, începind cu Codex Teodosianus şi cu Codex Justinianeus şi sfîrşind cu Vasilicalele.

în afară de aceste colecţii despre care va fi vorba cu de-amănuntul la prezentarea codicilor Dreptului bisericesc, între elementele care fac parte din legiuirile fundamentale ale statelor, constituind izvoare fundamentale ale Dreptului bisericesc, mai trebuie socotite legile prin care împăraţii romani şi bizantini au promulgat hotărîrile dogmatice şi cele canonice ale Sinoadelor ecumenice, precum şi ale altor sinoade.

Pentru timpurile de mai tîrziu, dinspre sfîrşitul epocii bizantine, şi pînă în zilele noastre, legiuirile fundamentale ale diverselor state cuprinse în colecţii aparte, oricum s-ar numi ele, inclusiv vechile noastre pravile, apoi cele mai noi cunoscute sub numele de constituiţii, legi organice, etc., toate împreună cuprind elemente care constituie- pentru orice Biserică din anumite teritorii izvor fundamental al dreptului ei, uneori atît prin cuprinsul juridic propriu-zis al acelor legiuiri, iar alteori prin neputinţa Bisericii de a le evita sau a le nesocoti dispoziţiile din datoria pe care o are de a da Cezarului cele ce sînt ale Cezarului.

Reflectînd tocmai asupra acestei îndatoriri, poate înţelege cu uşurinţă oricine modul mai precis în care legiuirile fundamentale ale statelor nu numai că pot, ci chiar trebuie să constituie izvoare fundamentale ale Dreptului bisericesc. Acest lucru este inevitabil.

în:fine, între legiuirile fundamentale, cele mai importante şi cu caracterul cel mai general obligatoriu, pe care Biserica le-a considerat şi le socoteşte şi acum ca izvoare fundamentale ale dreptului propriu, se numără-legile internaţionale, dintre care în zilele noastre o deosebită greutate au dobîndit cele două constituţii cu caracter internaţional şi anume -«Pactul Naţiunilor», fosta lege de bază a Ligii Naţiunilor şi apoi «Charta Organizaţiei Naţiunilor Unite», legea de bază a Organizaţiei Naţiunilor'Unite, din 1945.

Desigur că pentru trecut au fost considerate de către Biserică, ca exprimînd principii şi norme fundamentale ale dreptului internaţional, diversele tipuri de înţelegeri, care s-au încheiat mereu între state.

Prin toate acestea se creează un regim juridic internaţional, ale cărui principii şi norme sînt obligatorii şi pentru activitatea Bisericii Ecumenice; în cadrul internaţional, întocmai precum în cadrul unui stat, este obligatoriu regimul legal al statului respectiv pentru activitatea oricărei Bisericii de pe teritoriul său.

b) *Izvoarele generale întregitoare*

După cum le,arată şi numele, izvoarele din această categorie nu fac decît să întregească, adică să completeze izvoarele fundamentale ale Dreptului bisericesc. întregirea respectivă nu este însă de importanţă deosebită, adică nu se referă la chestiuni **a** căror nereglementare ar

afecta sau ar primejdui existenţa Dreptului bisericesc. De aceea se poate spune că izvoarele întregitoare au caracteristica, socotită în raport cu cele fundamentale, de a putea exista sau de a putea să nu existe fără ca inexistenţa lor să primejduiască Dreptul bisericesc. Cu alte cuvinte, izvoarele întregitoare ale Dreptului bisericesc sânt acelea fără de care Dreptul bisericesc poate să existe.

După cuprinsul şi după importanţa care s-a dat în elaborarea Dreptului bisericesc acestor izvoare, ele pot fi împărţite în următoarele categorii : 1. Hotărîrile sinoadelor endemice, ale altor sinoade locale, ale unor sinoade zise patriarhale, ale sinoadelor zise panortodoxe, ale comisiilor şi conferinţelor sau consfătuirilor interortodoxe sau panortodoxe. 2. Pravilele călugăreşti, adică regulile monastice. 3. Canoanele cuprinse în oarecare scrieri ale unor Sfinţi Părinţi sau altor scriitori bisericeşti, precum şi tipicele sau rânduielile sfintelor slujbe şi în fine aşa-zisele canonarii. 4. Părerile canoniştilor. 5. Jurisprudenţa bisericească, elaborată pe bază de obicei, de hotărîri ale instanţelor bisericeşti superioare sau elaborată de către canoniştii a căror autoritate este recunoscută în Biserică şj fixată în scrierile rămase de: la aceştia.

In privinţa acestor cinci categorii de izvoare întregitoare ale dreptului bisericesc este de observat că ele nu sînt de'o valoare egală şi deci nici de aceeaşi importanţă pentru studiul dreptului bisericesc.

i) Hotărîrile sinoadelor endemice şi ale altor categorii de sinoade. Cele care au fost pe drept cuvînt socotite ca avînd o. importanţă deosebită în dezvoltarea Dreptului bisericesc sînt hotărîrile cîtorva sinoade numite'endemice, apoi ale unor sinoade locale,: ale sinoadelor zise patriarhale, a celor panortodoxe, precum şi a conferinţelor şi altor forme de înţelegere interortodoxe sau panortodoxe.

Toate acestea au reprezentat, după epoca Sinoadelor ecumenice, nişte moduri de manifestare, de expunere sau de concretizare, a acelui «conşensus Ecclesiae dispersae», care constituie un izvor fundamental al Dreptului bisericesc. O manifestare a aceluiaşi consens, chiar şi în epoca Sinoadelor ecumenice, au reprezentat-o hotărîrile sinoadelor endemice şi a altor sinoade locale, deosebite de cele endemice.

jSinoadele endemice, aşa cum le spune şi numele, au fost nişte sinoade cu caracter local care s-au practicat în centrele mai importante ale Bisericii, mai ales la Constantinopol şi la Roma, dar ele n-au lipsit nici în alte oarecari centre bisericeşti mai mari. Hotărîrile acestora au dobîndit putere, fie în întreaga Biserică, fie numai în unele părţi ale Biseritiî, pe calea acceptărilor de către Bisericile interesate. Cele mai multe hotărîri, care servesc ca izvoare întregitoare ale Dreptului bisericesc ortodox, sînt cele aduse de sinoadele endemice de la Constantinopol, care de la o vreme dobîndiseră un caracter de sinoade endemice permanente. Hotărîrea lor cea mai cunoscută şi mai generală aplicată în Ortodoxie este aceea prin care s-a interzis căsătoria a IV-a printr-un sinod întrunit' la Constantinopol în anul 920.

Dintre sinoadele locale care n-au avut un caracter mai general ca acela pe care-1 au sinoadele endemice şi apoi dintre sinoadele patriarhale, care au adus iarăşi unele hotărîri acceptate ori în întreaga Biserică, ori numai în anumite părţi ale ei, puţine au o consacrare prin «consensus Ecciesiae», cum au fost bunăoară, mai ales, hotărîri ie sinoadelor în ordinea succesiunii patriarhilor sub care s-au dat : Nectarie I (381—397) ; Ioan Hrisostom (398—404) ; Timotei (511—518) ; loan Postnicul (582—595) ; Tarasie (784—806) ; Nichifor I (806—815) ; Metodie (843—847) ; Fotie (858—867 şi 877—888) , Ignatie (868—877) ; Ştefan I (886—893) Nicolae I (895—906 şi 911—925) , Sergiu (999—1019) ; Alexie (1025—1043); Nicolae III (1086—1111); Leon (1134—1143); Mihail II (1143—1146); Nicolae IV (1147—1151); Constantin IV (1154—1156) ; Luca (1156—1169) ; Mihai III (1169—1177) ,• Teodosie I (1178—J183) ,• Vasile II (1183—1187) ; Grigorie II (1192—1199); Gherman II (1222—1240); Mihail II (1244—1255) ; loan XI (1275—1282); Atanasie I (1289—1293 şi 1303—1311) ; Filotei (1354—1355 şi 1364—1376) ; Simeon I (1472—1475 şi 1482—1486) ; Ieremia II (1572—1579) ; (1580—1584 şi 1585—1595) ; Dionisie III (1660—1665); Calinic 11.(1694—1702); Gavril III (1702—1707) ,• Ieremia III (1715—1726) ; Gavril IV (1780—1785) ; Gherasim III (1794—1797); Grigorie V (1797—1799); Antim IV (1848—1852); Ioachim III (1878—1884) ; Ioachim IV (1884—1887); Meletie IV (1922) ; Vasile III (1925); Veniamin I (1937); Recunoaşterea autocefaliei Bisericii Ortodoxe din Albania (1947) ; Recunoaşterea autocefaliei Bisericii Ortodoxe din Polonia (1949) ; Recunoaşterea autocefaliei Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia (1951).

Sinoadele panortodoxe şi celelalte moduri ulterioare de asigurare a consensului între toate Bisericile s-au ţinut de-a lungul unei perioade care începe cu Sinodul de (la Iaşi ditn 1642 şi se continuă pînă lîn zilele noastre. Hotărîrile conferinţelor panortodoxe, întrunite de la 1961 încoace, în insula Rodos, au devenit expresie a consensului întregii Biserici Ortodoxe.

Intre sinoadele acestea se numără din epoca mai veche, Sinodul de la Iaşi din 1642, care a aprobat «Mărturisirea Ortodoxă» întocmită de Petru Movilă, cel de ia Moscova din 1666—1667, apoi cele două de Ia Constantinopol, de la 1672 şi 1691 şi Sinodul din Ierusalim din 1672, care a aprobat «Mărturisirea de Credinţă» a patriarhului Dositei al Ierusalimului.

Importanţa hotărîrilor acestor sinoade este mai mult dogmatică şi morală, cu excepţia celui de la Moscova din 1666—1667, şi numai indirect pot fi socotite ca avînd şi o importanţă pentru Dreptul bisericesc, întrucît au definit şi apărat credinţa ortodoxă oe stă la temelia principiilor şi normelor canonice ale Bisericii.

Cu totul altfel stau lucrurile în ce priveşte hotărîrile *«Congresului panortodox de la Constantinopol»* din 1923, ale «*Comisiei interortodoxe de la Vatoped*» (Grecia — Muntele AtOs) din 1930 şi ale *«Consfătuirii interortodoxe de la Moscova»* din 1948.

Toate acestea au luat hotărîri de cea mai mare importanţă din punctul de vedere al Dreptului bisericesc, ocupîndu-se de numeroase chestiuni controversate şi contribuind la lămurirea lor.

Dintre acestea, Consfătuirea de la Moscova s-a ocupat de problema validităţii hirotoniilor anglicane şi de aceea a calendarului.

2) *Pravilele călugăreşti.* Deşi folosite mereu ca izvoare întregitoare ale Dreptului bisericesc, pravilele monastice nu siînt totuşi trecute între izvoarele'acestui drept, ci numai între izvoarele speciale ale unui capitol care so referă Ia viaţa monastică.

De fapt, normele privitoare la viaţa monahală, care au caracter de izvoare fundamentale ale Dreptului bisericesc, sînt cuprinse în codul canonic al Bisericii, pe cînd cele ce nu au acest caracter, sînt cuprinse in cunoscutele reguli ale vieţii monastice, în fruntea cărora se găsesc, cu autoritate, Pravilele sau regulile monastice ale Sfîntului Vasile cel Mare.

Iată o schiţă sumară a acestor pravile :

a) Regulile Si. Pahomie cel Mare, datînd de pe la anul 225, în număr de 194, dintre care 142 sînt reguli în sens propriu sau pravile monastice, iar restul de 52 sînt completări şi tîlcuiri ale regulilor. Sînt cele mai vechi reguli ale vieţii de obşte.

b) Regulile Si. Vasile cel Mare., datînd de pe la anul 362, se prezintă în două redactări sau ediţii: prima cuprinzînd 50 de Pravile mairi, se cheamă Regulile sau rînduielile mari ale Sfîntului Vasile, iar a doua, cuprinzînd 313 Pravile mai scurte, se cheamă Regulile sau pravilele mici ale Sfîntului Vasile.

c) Regulile Sf. Ioan Casian (t 435), lin număr de 83.

cl) Regulile lui Benedict de Nursia (ţ 543), în număr de 73.

e) *Regulile Si. Sava Sfinţitul din Ierusalim,* întocmite la anul 561. Acestea au fost completate şi modificate ulterior, ajungîndu-se la redactarea în mai multe ediţii a regulilor monahale cuprinse în «*Statutul Frăţiei Sfîntului Mormînt*». •

t) Regulile Si. Teodor Studitul, sau ale mănăstirii Studion din Constantinopol, întocmite de Teodor Studitul la anul 789.

g) Regulile Si. Atanasie Atonitul, întocmite la anul 970 sau 971 de către Sf. At-anasie. Acestea au fost mereu completate şi modificate ulterior, ajungîndu-se la alcătuirea regulilor monahale cuprinse în «*Statutul de organizare a Siîntului Munte*».

h) *Regulile lui Teodosie Pecerski,* sau ale mănăstirii Pecerska din Kiev, întocmite de Teodosie în veacul XI.

i) Regulile lui Sava de la Hilandar —^ sau ale mănăstirii sîrbeşti Hilandar — de la Atos, întocmite de arhiepiscopul sîrb Sava, la începutul veacului XIII.

La cele arătate se mai adaugă şi regulile speciale a unor obştii monahale mai mari, cunoscute mai ales sub numele de «Tipica».

3J *Canoanele întregitoare şi tipicul.* în diverse colecţii de canoane se găsesc, pe lîngă canoanele care formează codul canonic al Bisericii, încă şi o altă seamă de canoane, sub numele de canoane întregitoare. Canoanelor întregitoare propriu-zise li se mai adaugă o serie de rostiri ale Sfinţilor Părinţi netrecute în rîndurile nici unei categorii de canoane, dar care au şi ele importanţa unor materiale întregitoare ale izvoarelor fundamentale ale Dreptului bisericesc.

în cele din urmă, din această categorie mai fac parte şi diversele rînduieli privitoare la modul şi timpul oficierii slujbelor religioase şi care se numesc «tipice» sau «tipicuri» (Tipicul Sf. Sava).

4) *Părerile canoniştilor.* Datorită varietăţii şi mulţimii normelor de drept de care s-a servit Biserica în decursul timpului, precum şi datorită faptului ca aceste norme au apărut sau au fost emise într-o perioadă foarte îndelungată de vreme, a apărut de timpuriu, chiar de prin veacul al III-lea, necesitatea tîlcuirii sau interpretării mai precise a unora dintre canoane, a unora dintre legile de stat privitoare la Biserică, precum şi a unor obiceiuri. De aceea, cunoscătorii cei mai buni ai legilor bisericeşti au procedat la o seamă de tîlcuiri ale acestora încă din veacul al III-lea, adică încă din vremea cînd nu apăruseră prea multe legi şi obiceiuri juridice bisericeşti şi cînd încă împăraţii romani nu legiferau în treburi bisericeşti.

Tîlcuitorii aceştia sînt numiţi «canonişti».

Cărturarii Bisericii s-au ocupat întotdeauna de studierea izvoarelor fundamentale ale organizaţiei bisericeşti şi în genere de toate izvoarele Dreptului bisericesc. Ei au analizat cu pricepere, cu stăruinţă, cu răbdare pînă în cele mai mici amănunte, textele legislaţiei bisericeşti[1] şi de stat în materie bisericească, sfintele canoane şi legile politico-bisericeşti din timpurile cele mai vechi pînă în zilele noastre.

Ierarhi, clerici sau simpli .laici, ei au studiat principalele probleme pe care le punea organizaţiei şi vieţii bisericeşti, atît învăţătura ei de credinţă cît şi înnoirea continuă a vremurilor, a condiţiilor obiective în care Biserica îşi desfăşoară activitatea.

Pe temeiuri doctrinare şi pe necesităţi practice din tezaurul credinţei şi din legile firii, ei au tors firul unei învăţături în lumina căreia se tîlcuiesc just şi se aplică cu folos legile bisericeşti, şi această învăţătură care se desprinde din operele lor, ca fruct al ostenelilor lor, se cheamă «doctrină canonică». Ea rezumă părerile canoniştilor, părerile lor comune şi potrivite cu învăţătura de credinţă şi cu regulile morale ale Bisericii. .

Aceste păreri sînt exprimate în felurite chipuri, prin scrieri dintre cele mai deosebite ca formă şi cuprins. Astfel, acestea se află în *scrisori personale, in cuvmtâri, în răspunsuri polemice sau 'in răspunsuri îa întrebări puse de alţii, în dialoguri, în observaţii* sau *scurte note asupra textelor de canoane sau legi,* numite *«scholii», m comentarii ocazionale sau sistematice,* la unele părţi ale legislaţiei bisericeşti, isau**-la.-toftfe**

Canoanele şi la cele mai multe *legi politico-bisericeşti,* în *consultaţii* date asupra unor chestiuni canonice, în *povăţuiri. canonice, în hotărîri canonice, în dispoziţii* sau *rînduieli canonice ale ierarhilor, jn scrisori enciclice* de îndrumare sau de mustrare, în *studii* sau *tratate speciale,* asupra unor chestiuni controversate sau scrise în scopul de a le servi şi altora, cum sînt unele privitoare la pocăinţă, sau unele colecţii de canoane, de legi pojitico-bisericeşti, nomocanoane, sau alte feluri de scrieri. ' .

Principalii canonişti ai veacului III sînt Sfîntul Ciprian al Cartaginei (t 258) şi Sfîntul Dionisie cel Mare al Alexandriei (ţ 265). Pe Sfîntul Dionisie cel Mare îl numeşte «canonist» însuşi Sfîntul Vasile cel Mare (f 379).

. Dacă în veacul al III-lea s-a simţit nevoia tîlcuirii unor legi bisericeşti, apoi cu atît mai mult s-a simţit această ne^ie din veacul al iV-lea înainte, cînd legile bisericeşti sporesc considerabil printr-o bogată legiferare sinodală ca şi prin legiferarea de stat, şi cînd obiceiurile caută să fie puse de acord cu legislaţia în vigoare, sau să se afirme uneori chiar împotriva prevederilor exprese ale legilor pozitive.

Datorită trebuinţelor născute din asemenea împrejurări, însemnaţi cărturari ai Bisericii din veacul al IV-lea şi numeroşi Sfinţi Părinţi în frunte cu Sfîntul Vasile cel Mare şi Ioan Gură de Aur îşi iau osteneala de a interpreta o £eamă de legi bisericeşti şi chiar unele legi de stat privitoare la viaţa bisericească.

Obiectul acestor tîlcuiri îl. fac unele canoane ale Sinodului I şi II ecumenic, altele ale sinodului de la Sardica şi chiar unele obiceiuri de care se ocupă în special şi Sf. Vasile cel Mare.

Mai tîrziu, din veacul al V-lea înainte, paralel cu nevoia tot mai accentuată de codificare sau adunare în colecţie a legiuirilor după care se conduce Biserica, s-a accentuat şi nevoia interpretării acestor legiuiri, aşa încît primii alcătuitori de colecţii canonice şi apoi nomocanonice apar şi ca tîlcuitori ai legilor bisericeşti sau canonişti.

Dintre cei mai însemnaţi. tîlcuitori de acest fel amintim pe, Ioan Scolasticul, sec. VI în răsărit şi pe Dionisie Exiguul, sec. VI în apus.

Mai- tîrziu, apar doi însemnaţi canonişti şi anume Sfîntul Teodor Studitul (759—826) şi cu deosebire patriarhul Fotie, sec. IX, alcătuitorul în forma sa definitivă a codului nomocanonic oficial al Bisericii, pus în aplicare sub numele de Nomocanonul în 14 titluri, Ia anul 883.

- Dar cei care s-au ocupat în mod aproape profesional de iîlcuirea unor canoane, obiceiuri sau legi de stat privitoare la Biserică, sînt marii canonişti din veacul al Xî-Iea şi al XH-lea şi anume :

Alexie Aristen (f 1159—60)r care a deţinut înalte demnităţi de stat la Constantinopol, devenind între altele şi nomofilax, adică rector al şcolii superioare de drept din Constantinopol, iar între anii 1118—1143, probabil în 1130, a alcătuit din porunca împăraitului Ioan Comnen un comenfear la toate canoanele, folosind în acest scop un text prescurtat al lor.

Acelaşi lucru I-a făcut într-o formă mai completă un alt mare canonist bizantin contemporan cu el şi anume Ioan Zonara, care este cunos-

cut şi ca cronograf. El şi-a alcătuit comentariul la canoane în timpul domniei împăratului Manuel Comnen (1143—1180).

Al treilea mare canonist bizantin este Teodor Balsamon, sec. XII; şi acesta a fost nomofilax al şcolii superioare juridice din Constantinopol şi a întreprins în timpul împăratului Isac Anghel (1185—1195) o tîlcuire foarte amănunţită, mai amănunţită decît Aristen şi decît Zonara şi de către oricare alt canonist ulterior, la toate canoanele incluse în Nomocanonul în 14 titluri apărut la anul 883, precum şi a legilor de stat incluse în acest nomocanon. El a cunoscut şi a folosit comentariile lui Aristen şi ale lui Zonara, dar a adăugat o mulţime de elemente noi de interes, deopotrivă pentru Dreptul bisericesc şi pentru cel bizantin, ca şi pentru istoria şi cultura bizantină în genere.

Tot în veacul al XH-lea a trăit şi canonistul bizantin Nil Doxapatriul, care şi-a scris în anul 1142—1143, Comentariile sale privitoare la instituţia patriarhatului şi la cele cinci patriarhii istorice.

Din veacul al XlII-Iea sînt de menţionat canoniştii : Dimitrie Homatenul şi'Arsenie Antorian, iar din veacul al XlV-lea, Matei Vlastare şi Constantin Armenopulos. Toţi aceştia au lăsat importante scrieri, dintre care unele conţin tîlcuiri la canoane, ori la alte legiuiri folosite de Biserică.

5) *Jurisprudenţa sau practica judiciară* sau precedentul judiciar, adică soluţiile concrete care se dădeau în diferitele cauze de către instanţele de judecată ce deveneau obligatorii pentru viitor în rezolvarea unor cauze asemănătoare. în acest sens precedentul judiciar poate fi considerat ca un izvor de drept.

*

înşirînd pînă aci izvoarele generale, fundamentale şi cele întregi-» toare ale Dreptului canonic nu excludem din rîndul izvoarelor întregitoare sau auxiliare, în cel mai general sens, şi toate celelalte izvoare în care se cuprinde material istoric pentru studiul dreptului în genere, ca şi pentru ştiinţele sociale în genere. Se înţelege apoi că între izvoarele Dreptului canonic — cu o contribuţie specială — intră şi toate disciplinele teologice, precum şi scrierile istorice care oferă un imens material documentar.

B. **Izvoarele particulare, privind Bisericile locale.**

Pe lîngă izvoarele generale, în care se cuprind elementele de bază şi cele întregitoare pentru dreptul întregii Biserici, mai există izvoare particulare, aparte, şi pentru dreptul fiecărei Biserici locale. Şi aceste izvoare pot fi împărţite în izvoare fundamentale şi în izvoare întregitoare, diferind fiecare prin conţinutul lor ca şi prin numărul lor de la biserică la biserică.

Să vedem mai de aproape cum apar şi cum se înfăţişează aceste izvoare ale Dreptului canonic specific bisericilor locale.

In mod firesc, în cadrul vieţii fiecărei Biserici **apar** felurite **parii**cu-• larităţi determinate de evenimente sau împrejurări istorice, de influen-

ţele pe care le exercită condiţia geografică a teritoriului pe care se află Biserica, de starea culturală, politică, economică a populaţiei, de apartenenţa etnică sau naţională şi de tradiţiile specifice fiecărei etnii, fiecărui popor sau naţiuni şi de alte condiţii obiective cu care se împleteşte dezvoltarea istorică a oricărei forme de viaţă, deci şi a Bisericii.

Ţesute în structura, vieţii bisericeşti, toate condiţiile naturale sau sociale ale vieţii credincioşilor, fac să apară în cadrul diferitelor Biserici, norme, instituţii, sau chiar principii juridice noi, care dau fiecărei Biserici o individualitate aparte.

Păstrînd fondul comun de norme, instituţii şi principii canonice şi de acord cu acesta, se dezvoltă particularităţile canonice din ce în ce mai deosebite şi care nu fac decît să amplifice şi să dea expresie mai pregnantă «unităţii în varietate» a Ortodoxiei; fireşte însă, că numai în cazul în care se păstrează neatins fondul comun prin care se asigură unitatea canonică a Bisericilor Ortodoxe.

In caz contrar, dezvoltîndu-se particularităţile, în independenţă de fondul comun şi depăşind aria acestuia, se ajunge la schisme şi apoi la erezii, cum s-a întîmplat de atîtea ori în viaţa Bisericii şi în mod mai grav de la anul 1054 încoace.

Pe măsură ce apar şi se dezvoltă particularităţile canonice ale unei Biserici, ea îşi afirmă tot mai mult individualitatea, a cărei expresie, restrînsă sau mai deplină, se cheamă autonomie sau autocefalie.

Bisericile autonome sau autocefale, şi-au extras normele, instituţiile sau principiile noi juridice, pe care le-a reclamat dezvoltarea individualităţii fiecăreia, din condiţiile obiective noi ale societăţii şi din izvoarele generale ale Dreptului bisericesc.

Potrivit importanţei şi sursei din care se trag aceste izvoare, ele se pot împărţi în : izvoare fundamentale şi izvoare întregitoare.

1) — Izvoare fundamentale :

a) Legislaţia bisericească proprie.

b) Uzul particular de Drept bisericesc.

c) Legislaţia de Stat.

d) Acordurile dintre Biserică şi Stat.

2) — *Izvoare întregitoare :*

a) Hotărîri (decrete, decizii, etc.), regulamente, pastorale, circulare, instrucţiuni, sau orice alte acte normative ale sinoadelor particulare, arhiereşti şi mixte.

b) Hotărîri sau decizii, circulare etc., ale ierarhilor.

c) Jurisprudenţa.

d) Părerile canoniştilor Bisericii în chestiuni locale.

*

— Cu privire la *izvoarele fundamentale* avem de relevat următoarele:

a) Legislaţia proprie a fiecărei, Biserici autonome sau autocefale, cunoaşte felurite forme de legiferare : Pravilele, Canonismele, Normele

generale, Statutele, sau unora li se zice chiar Constituţii bisericeşti Legi bisericeşti, Regulamente bisericeşti, etc.

b) Uzul particular de Drept bisericesc se . formează în legătură cu obiceiurile religioase ceremoniale sau cu anumite practici religioase, cu obiceiurile juridice sau naţionale şi în general cu stările sociale în care trăiesc credincioşii.

c) Cît priveşte legislaţia de Stat, precizăm, că tipurile de legi din cadrul acestuia, care îi servesc Dreptului bisericesc particular ca izvoare fundamentale, sînt în mod obişnuit următoarele :

Constituţiile, Legile speciale ale Cultelor sau pentru chestiunile religioase, Legile date pentru chestiuni strict bisericeşti sau chiar pentru organizarea cîte unei Biserici, Codurile civile, Codurile Penale, Codurile familiei, Legi privitoare la regimul persoanelor juridice, Legi privitoare la regimul proprietăţii, Legi privitoare la regimul monumentelor istorice, Legi privitoare la regimul sănătăţii publice, Legi privitoare la constituirea şi funcţionarea organelor puterii de Stat, Legi privitoare la chestiuni mixte ca de exemplu : căsătoria, cimitirele, etc., şi în genere, la orice sector al vieţii publice, cu care are tangenţe şi viaţa bisericească.

:. — Cu privire la *izvoarele întregitoare*, relevăm următoarele :

a) între hotărîrile juridice normative ale sinoadelor arhiereşti, ale Bisericilor particulare, trebuie socotite atît cele ale sinoadelor plenare, numite Sfinte Sinoade, cît şi acelea ale Sinoadelor zise permanente şi ale sinoadelor mitropolitane, iar între hotărîrile sinoadelor mixte/sau corporaţiilor, sau organelor colegiale mixte de conducere a Bisericilor particulare, trebuie socotite acelea ale Congreselor generale, Congreselor sau Adunărilor Naţionale, sau ale Soboarelor mari, ale Soboarelor generale sau Naţionale bisericeşti.

b) între hotărîrile canonice normative ale episcopilor eparhioţi, trebuie socotite cele pe care aceştia le iau fie personal, fie pe baza celor statornicite de organele colegiale de conducere a eparhiilor.

c) Jurisprudenţa, pe care o stabilesc scaunele de judecată ale Bisericilor -particulare, cuprinde în primul rînd jurisprudenţa Sinoadelor arhiereşti constituite în foruri de judecată şi apoi a celorlalte instanţe ordinare, inferioare.

d) Părerile canoniştilor fiecărei- Biserici particulare sînt cuprinse în comentariile pe care aceştia le fac colecţiilor de canoane, de legi bisericeşti, şi în manuale, tratate sau studii de Drept bisericesc.

V.

CODICII SAU COLECŢIILE DE LEGI BISERICEŞTI

A. **CODICII** ŞI **COLECŢIILE BISERICII ECUMENICE**

Cuvîntul cod se foloseşte în studiul dreptului în sensul de colecţie de legi scrise. în alte ramuri de activitate se foloseşte şi în sensul de registru în care se cuprind semne, litere sau expresii cu un înţeles ascuns sau bine determinat. Cuvântul cod vine în fond de la verbul *coride,re* = a întemeia, de aceea în înţelesul său original, prin cuvîntul cod se înţelege o colecţie de legi scrise care stau la baza unui stat sau care reprezintă temelia juridică a statului respectiv.

în acelaşi înţeles în care se foloseşte cuvîntul cod în studiul dreptului, se foloseşte adeseori şi cuvîntul colecţie sau expresia colecţie de legi sau colecţie de drept. Cu toate acestea, în noţiunea de colecţie intră ceva mai mult decît în aceea de cod şi de fapt în cuprinsul colecţiilor juridice nu se găsesc numai legi de bază sau de temelie, ci se găsesc şi legi mai puţin importante, precum şi alte materiale care au legătură cu legile dar care nu pot face obiectul unui cod propriu-zis, în sensul că nu-şi găsesc locul într-un cod. Deci colecţia juridică sau colecţia de legi are un înţeles mai larg şi nu se acoperă cu acela specific de cod.

Codurile şi colecţiile se mai numesc cîteodată şi codici în sensul că formal sînt alcătuite ca nişte coduri în care s-au adunat tot felul de materiale, indiferent dacă sînt toate de cuprins juridic sau dacă sînt. şi de alt cuprins şi cîteodată, chiar neavînd nimic de-a face cu dreptul sau cu legile de drept.'în acest sens se numesc, folosindu-se de obicei ori cuvîntul latinesc codex, ori simplul cuvînt românesc codice, diverse colecţii de scrieri istorice sau literare sau chiar biblice. Astfel e cunoscută expresia Codex SinaiticUs sau Codex Argenteus, pentru nişte colecţii de texte neotestamentare, sau expresia Codicele Voroneţean, pentru o colecţie de scrieri literare şi alte asemenea expresii,

în orice caz, atunci cînd se vorbeşte de cod sau de codice, se înţelege că avem de-a face cu o colecţie, adică cu un material privitor la un anume sector sau domeniu de activitate cărturărească, juridică sau nejuridică, care a fost adunat şi organizat într-o anumită formă.

Datorită faptului că şi elementele sau materialele din' care sînt alcătuite izvoarele fundamentale sau cele întregitoare ale dreptului în genere, la fel şi ale Dreptului bisericesc, se găsesc adunate şi depozitate cum s-ar zice în această formă tipică de colecţie care se numeşte cod sau codice Sau simplă colecţie în sens mai cuprinzător, toate colecţiile respective sînt numite izvoare formale ale dreptului.

Dreptul bisericesc îşi are şi el izvoarele sale formale, care constau clintr-o serie de codici şi de colecţii în care izvoarele fundamentale şi cele întregitoare ale dreptuluf se găsesc uneori grupate separat, alteori de-a valma, amestecate, puse laolaltă fără vreo legătură între ele sau prea puţin organizate sistematic ori cronologic.

Numărul acestor colecţii este variat şi el nu poate fi socotit ca stabilit definitiv, întrucît din vechiul tezaur al culturii omeneşti mai apar la răstimpuri, de multe ori — chiar cu totul întîmplator —, iar nu numai ca rezultat al cercetării ştiinţifice, materiale sau colecţii vechi necunoscute. Astfel a fost cazul cu unii codici apostolici, în frunte cu Didahia, care s-au descoperit destul de tîrziu şi este posibil ca astfel de codici să se mai descopere, pentru că unii dintre ei sînt chiar amintiţi în oarecare scrieri, fără a li se fi dat însă de urmă pînă acum. Mai sînt apoi. şi unele colecţii a căror existenţă se presupune, sau despre care se poate spune că nu e cu putinţă să nu fi existat. Intre acestea pot fi indicate : o colecţie canonică a Sfîntului Dionisie cel Mare din Alexandria, din care nu ni s-a păstrat decît prea puţin, sau în orice caz un material care îi justifică reputaţia de «canonist» pe care i-o atestă scrieri a căror seriozitate nu poate fi pusă la îndoială ; o colecţie sau mai multe colecţii de canoane de prin veacUl al patrulea, o colecţie despre care, ori se face amintire într-o Biserică sau alta (în Roma, Cartagina, etc.), ori existenţa lor este presupusă în mod întemeiat, căc-i nu era cu putinţă ca în veacul IV, cînd s-au întrunit atîtea sinoade în Răsărit şi Apus,' canoanele acestora dobîndind, dacă nu toate, măcar unele dintre ele, puterea legilor de stat, — să nu fi fost adunate într-o colecţie sau chiar în mai multe, atît în Răsărit cît şi în Apus, deşi din acea vreme, ca şi de la începutul veacului V, nu se aminteşte decît de o colecţie numită «Acolutia», o serie de nomocanoane, adică de colecţii mixte, cuprinzînd canoane şi legi de stat în chestiuni bisericeşti, colecţii care iarăşi nu *e cu putinţă să nu se fi întocmit chiar din veacul IV, în care apăruseră doar atîtea legi de stat 'privitoare la viaţa Bisericii, ce nu puteau să rămînă neadunate împreună cu canoanele într-o epocă în care s-a frămîntat şi s-a aşezat, în cadre organizatorice bine închegate şi durabile, viaţa bisericească. Adică, vrem să arătăm că este cu neputinţă ca astfâl de colecţii să nu fi apărut în veacul IV şi în veacul V, deşi ele nu se amintesc sau cel puţin nu ni s-au păstrat sau nu au fost descoperite decît din veacul VI, adică provenind din veacul VI.

Posibilităţile de a se descoperi sau de a apare chiar întîmplator noi codici sau colecţii de drept canonic nu pot fi puse la îndoială şi ca urmare nu se poate spune că se cunosc toate izvoarele formale ale dreptului canonic.

Cele care se cunosc sînt următoarele : 1) Codicii Apostolici sau colecţiile de canoane Apostolice ; — 2) Colecţii bisericeşti de documente străvechi ; — 3) Codicii canonici sau colecţiile de canoane ; — 4) Nomocanoanele sau colecţiile de canoane şi legi de stat privind Biserica ; — 5) Codicii legilor de stat bizantin eare cuprind norme privitoare la treburile bisericeşti,• — 6) Extrase de legi de stat din codicii legilor de stat bizantin care au aplicare în viaţa Bisericii; — 7) Codictii sau colecţiile tipărite în Apus ,• — 8) Colecţiile canonice şi nomocanonice tîrzii; — 9) Colecţiile de .drept romano-bizantin ,• — 10) Opera marilor **canonişti.**

In afară de aceste colecţii de canoane, nomocanoane şi legi, privind viaţa Bisericii Ecumenice, mai există o -altă categorie, mult diversificată de codici şi colecţii de legi mai noi, referitoare la viaţa Bisericilor locale, atît a celor din Apus, cît mai ales a celor din Răsărit. Pe toate acestea le vom prezenta, mai în detaliu, în partea a doua a acestui capitol. Dar să.le vedem, pe rînd, începînd cu cele anunţate mai întîi.

a. **Codicii Apostolici sau Colecţiile de canoane apostolice.** Sub numele Sfinţilor Apostoli s-au păstrat numeroase colecţii de canoane, fără ca ele sa fie opera Sfinţilor Apostoli sau să poată fi considerate ca proveniiid într-un fel sau altul direct de Ia Sfinţii Apostoli, Din numărul destul de mare al acestora, cele care prezintă interes pentru Dreptul canonic şi care constituie izvoare formale ale acestuia sînt 12 la număr.

în fruntea lor se găseşte un singur codice apostolic autentic şi anume :

1) *Capitolul* XV *din Faptele Apostolilor.* în capitolul XV, 1—30 din Faptele Apostolilor se relatează despre Sinodul Apostolic de la Ierusalim, întrunit la anul 50 sau 51 şi care a adus patru hotărîri de natură religioasă şi morală dar a căror respectare s-a impus şi ca îndatorire de comportament şi chiar ca o îndatorire legală.

Singura hotărîre de importanţă canonică sau juridică a acestui sinod este aceea de abolire a legilor juridice ale Vechiului Testament, hotărîre crucială şi deosebit de grăitoare pentru viaţa creştină în genere şi pentru organizarea şi conducerea Bisericii în special.

2) *Didahia celor 12 Apostoli* (Didahi ton dodeka Apostolon).

Aceasta este **o** colecţie care datează de la finele secolului I, deci din epoca apostolică sau de la începutul epocii post-apostolice. Cuprinsul ei este împărţit în 16 capitole. în capitolele 7—15 se găsesc şi rînduieli privitoare la organizarea Bisericii între care şi unele privitoare la alegerea episcopilor şi diaconilor.

Colecţia a fost descoperită în anul 1875 de către mitropolitul Nicomidiei, Filotei Vrieniu, într-o bibliotecă din Constantinopol. El a şi publicat-o tot la Constantinopol în anul 1883.

3) *Canoanele lui Hipolit, zise şi Canoanele Bisericii din Alexandria* (sau Tradiţia Apostolică = Apostoliki Parâdosis). Această colecţie este atribuită lui Hipolit de Portus Romanus, numit astfel ca episcop rival al episcopului Romei Calist, între anii 217 şi 235. Hipolit era originar din Alexandria, unde se născuse la anul 175 şi apoi a trăit la Roma, fiind alas chiar episcop al capitalei, dar neputînd să funcţioneze decît ca episcop lîngă Roma, căci partida adversă, care-1 susţinea pe Calist, era mai puternică. Datorită faptului că Hipolit era din Alexandria, precum şi datorită asemănării dintre cuprinsul acestei colecţii şi al unei colecţii alcătuită la Alexandria şi cunoscută sub numele de «Constitutiones Ec*clesia*e Aegypticae», ei i s-a mai zis şi «Canoanele Bisericii din Alexandria».

Cuprinsul colecţiei este împărţit în 38 de capitole si ea ni s-a păstrat atît în text grec şi latin, cît şi în versiune arabă şi etiopiană.

4) *Epitome Constitutionum Apostolorum.* Cuprinsul acestei colecţii este împărţit în cinci părţi sau capitole mari şi este înrudit cu acela al canoanelor lui Hipolit.

Colecţia datează din secolele II—III şi a servit ca izvor al cărţii a opta al colecţiei mai tîrzii, cunoscută sub numele de Constituţiile Apostolice.

5) *Constitutiones Ecclesiae*[1] *Aegypticae* (Rînduielile Bisericii Egiptene).

Cuprinsul acestei colecţii este împărţit în 32 capitole, în care se găseşte mult material comun cu colecţia numită Canoanele lui Hipolit. Ea provine din Egipt şi a fost alcătuită probabil în secolele II—III în Alexandria.

6) *Rînduielile sau poruncile Sfinţilor Apostoli prin Clement.* Cuprinsul acestei colecţii este împărţit în 28—30 capitole, înfăţişate ca rostiri directe sau personale ale cîte unuia din Sfinţii Apostoli. Ea datează din secolul al II-lea şi a servit ca izvor al primelor şase cărţi din Constituţiile Apostolice.

7) *Canones Apostolorum Ecclesiastici.* Colecţia are un cuprins asemănător cu al colecţiei anterioare de sub numărul 6 şi este împărţit în 32—34 capitole. Ea este atribuită tot lui Clement Romanul, dar a fost alcătuită în veacul III, în preajma anului 230. Şi această colecţie a servit ca izvor al Constituţiilor Apostolice.

8) *Constituţiile Apostolice* (Diatâgai ton kanon Apostolon). Aceasta este o colecţie foarte cuprinzătoare şi importantă, materialul ei fiind împărţit în 8 cărţi. Deşi cuprinsul ei provine şi din veacul II, ea nu a fost alcătuită de fapt decît în veacul III sau chiar la începutul veacului IV în forma în care ni s-a păstrat. Cele mai multe elemente de "drept bisericesc le cuprinde cartea a opta.

9) *Didascalia.* Cuprinsul colecţiei este împărţit în 26—39 capitole. Ea datează din secolele II—III şi s-a păstrat atît în text grec şi latin, cît şi în versiuni orientale : siriacă, arabă, etiopiană. Ca şi colecţiile de sub numerele 3 şi 5, este probabil să fi fost alcătuită şi aceasta în Egipt şi de acolo să se fi difuzat printre etiopieni, arabi şi sirieni, precum este probabil cazul şi cu colecţia următoare, şi cu toate cele care au avut răspîndire între creştinii de alte limbi din Orientul Apropiat, adică printre creştinii care nu vorbeau limba greacă sau latină.

10) *Optateuchos* sau rînduieli ale Sfinţilor Apostoli.

Cuprinsul colecţiei este împărţit în opt cărţi şi din el face parte o scriere deosebită numită «Testamentum Domini», adică Testamentul Domnului nostru Iisus Hristos.

Ea datează din secolele III—IV şi în afară de textul grec s-a păstrat şi în alte versiuni orientale : coptă, siriacă şi arabă.

11) *Statutele şi canoanele Sfinţilor Apostoli prin Clement* numite şi simplu «Canones Ecclesiastici». Această colecţie are 6—7 versiuni care cuprind 30—57—61—78—81 sau 85 capitole. Ea a fost alcătuită în

secolele IV—V, folosindu-se în mod principal colecţiile înşirate mai înainte sub numerele 6 şi 7, precum şi material din celelalte colecţii enumerate de la 2—6. şi de la 7—8.

12) *Canoanele Apostolice sau Canoanele Sfinţilor Apostoli.* Colecţia canoanelor apostolice, deşi cea mai importantă prin cuprinsul ei dintre toate cele atribuite Sfinţilor Apostoli, nu provine nici ea de la Sfinţii Apostoli, ci reprezintă o compilaţie foarte tîrzie din rînduieli bisericeşti cu caracter diferit, dogmatic, moral, cultic şi canonic, dintre care unele pot fi reduse la epoca apostolică sau post-apostolică, dar cele mai multe sînt de prin veacul IV, iar unele chiar de la începutul veacului V. în Biserica Ortodoxă se păstrează 85 canoane apostolice, aşa cum prevede canonul 2 al Sinodului VI ecumenic, pe cînd în Biserica din Apus s-a difuzat iniţial de către Dionisie Exiguul (veacul VI) o colecţie care cuprinde numai primele 50 din cele 85 de canoane apostolice, de aceea mai tîrziu s-a făcut rezervă la Roma faţă de restul de 35 de canoane apostolice, deşi ele sînt acceptate implicit prin canonul 2 al Sinodului VI ecumenic şi prin canonul 1 al Sinodului VII ecumenic.

Diverse alte scrieri, sau numeroşi alţi codici, păstraţi sub numele Sfinţilor Apostoli, scrişi original în limba greacă şi siriacă şi traduşi apoi în limba latină, etiopiană, coptă şi arabă, şi avîncf un cuprins asemănător între ei, întemeiaţi fie pe *Canoanele Apostolice,* fie pe *Constituţiile Apostolice* şi pe *Didascalia,* reprezintă toate mărturii dintre cele mai importante pentru organizarea şi disciplina Bisericii.

b. **Colecţii bisericeşti străvechi.** în epoca apostolică şi post-apostolică,'precum şi,dintr-o perioadă care se întinde pînă în veacul V, ni s-au păstrat două categorii de colecţii bisericeşti străvechi, deosebit de importante prin materialul pe caro! cuprind pentiru studiul Dreptului bisericesc. Acestea sînt: . . .

1) *Actele martirilor,* în care se cuprind numeroase date privitoare la. organizarea şi conducerea comunităţilor creştine locale precum şi a unităţilor bisericeşti mai mari, aşa cum acestea au fost consemnate pe baza. declaraţiilor sfinţilor martiri şi mărturisitori ai credinţei în timpul anchetelor sau cercetărilor la care au fost supuşi'ori în timpul proceselor în care au fost tîrîţi.

Ele datează din veacul I pînă în veacul III, inclusiv începutul veacului IV. •

2) *Listele scaunelor şi ale episcopilor,* întocmite nu numai pentru a avea evidenţa scaunelor episcopale ale Bisericii dintr-o parte sau alta a Imperiului roman, ci şi pentru a se dovedi în mod .special faptul că în scaunele respective s-a păstrat preoţia apostolică prin succesiunea neîntreruptă a hirotoniilor în treapta episcopală de la Sfinţii Apostoli pînă în vremea în care s-au întocmit aceste liste, cataloage sau tabele ale episcopilor. în ele se cuprind numeroase date în» legătură cu organizarea episcopiilor şi a altor centre bisericeşti mai importante, precum şi cu unele rînduieli privitoare la raporturile jurisdicţionale şi la diverse acte de organizare şi conducere a Bisericii.

c, ***Codicil*** canonici. Colecţiile de canoane care s-au alcătuit fără îndoială încă de prin veacul al III-lea şi al IV-lea nu ni s-au păstrat. Ni s-au păstrat numai nişte colecţii mai tîrzii şi anume :

1) *Acolutia* (Akoluthia ton Kanonon). Este o colecţie cronologică de canoane, care îşi trage numele de la faptul că în ea sînt înşirate canoanele aşa cum au urmat unele după altele în decursul timpului. Menţionată în veacul IV şi V, ea nu ni s-a păstrat nici măcar fragmentar, deşi menţiunile asupra ei ne permit să cunoaştem că în cuprinsul ei intrau cele mai multe canoane ale sinoadelor locale şi ale celor ecumenice, pînă la Sinodul III ecumenic de la Efes (431), inclusiv.

2) *Siriopsa lui Ştefan Efeseanul* (Sinopsis sau Epitome). Ea datează din veacul V şi. probabil a fost continuată şi în veacurile următoare.

Sinopsa, adică prescurtarea textului canoanelor prin rezumarea lor, făcută de Ştefan Efeseanul în veacul V, este tot o colecţie cronologică de canoane, care cuprinde textul pe scurt al canoanelor sinoadelor locale şi ecumenice de pînă la anul 451, inclusiv, adică inclusiv canoanele Sinodului IV ecumenic.

Ea fiind o prescurtare foarte reuşită, s-a bucurat de preţuire şi de circulaţie In Biserică pînă tîrziu de tot.

3) *Colecţia de canoane în* 60 *de capitole,* nu este o colecţie cronologică, adică nu a fost alcătuită după criteriul cronologic. Textul ei nu ni s-a păstrat, ci numai o menţiune despre existenţa ei în prefaţa unei colecţii din secolul VI de care va fi vorba în cele ce urmează, adică de colecţia de canoane în 50 de capitole. Cînd s-a alcătuit, nu se ştie precis, foarte probabil că în veacul V, cînd se ajunsese la definitivarea organizaţiei bisericeşti, cînd se încheiase procesul de dezvoltare a demnităţilor bisericeşti, cît şi a unităţilor teritoriale ale Bisericii. Şi tocmai atunci a apărut desigur şi nevoia unei colecţii sistematice de canoane aşa cum a fost aceasta.

4) *Colecţia de canoane în 50 de capitole* al cărui text ni s-a păstrat, este singura colecţie veche de canoane cu materia organizată sistematic şi care a ajuns pînă la noi. Ea este atribuită canonistului Ioan Scolasticul (Patriarh de Constantinopol între anii 565—577) care foarte probabil a alcătuit-o pe la anul 550.

d. **Nomocanoanele.** Nomoeanoanele sînt colecţii mixte de legi bisericeşti care se numesc canoane, şi de legi de stat care se numesc nomi (vofi-»}) fireşte însă numai de acele legi de stat care se referă la treburi bisericeşti şi care au fost aplicate la viaţa bisericească. Deşi după numele colecţiilor de acest fel, ele ar trebui să cuprindă mai întîi legile de stat respective şi apoi legile bisericeşti, adică mai întîi nomi şi apoi canones, totuşi modul de" înşirare a acestor legi este invers, adică mai întîi sînt puse sau arătate canoanele sau legile bisericeşti care se referă la o materie, şi apoi sînt arătate sau chiar puse cu textul complet legile de stat privitoare la aceeaşi materie sau la una înrudită.

Colecţiile nomocanonice au devenit necesare desigur chiar din veacul IV şi ele n-au putut lipsi din a doua jumătate a veacului al V-lea, cînd se încheiase procesul de dezvoltare al organizaţiei bisericeşti şi

se ajunsese ca legile de Stat privitoare la Biserică să devină aproape mai numeroase decît însăşi canoanele. Se înţelege că în asemenea condiţii, atît nevoile practice ale vieţii bisericeşti şi ale celei de stat, cît şi trebuinţa de a se marca sau mai bine zis de a concretiza şi în corespunzătoare colecţii de legi colaborarea strînsă dintre Biserică şi Stat au impuâ alcătuirea de Nomocanoane. Cu toate acestea, cel mai vechi nomocanon care ni s-a păstrat datează din veacul al Vl-lea, ceea ce nu exclude posibilitatea să mai iasă la iveală şi vreunele din cele pierdute, aparţinătoare veacurilor anterioare.

Să vedem principalele nomocanoane vechi şi apoi pe unele mai tîrzii.

1) *Nomocanonul în 50 de titluri* sau *Nomocanonul lui loan Scolasticul.* Acest nomocanon este alcătuit de acelaşi canonist căruia i se atribuie şi colecţia de canoane în 50 de titluri, alcătuită" pe Ia anul 550 ; şi este mai mult decît probabil că loan Scolasticul, care a' alcătuit Nomocanonul în 50 de titluri după anul 565, cînd a devenit patriarh al Con-, stantinopolului (566—577) şi care a folosit ca bază a acestui nomocanon chiar colecţia de canoane cea în 50 de titluri, n-a făcut decît să-şi continue şi să-şi completeze opera pe care o începuse prin întocmirea la anul 550 a colecţiei de canoane în 50 de titluri.

Atît viaţa cît şi opera lui loan Scolasticul coincide în bună parte cu epoca în oare Dreptul roman şi Dreptu/l bizantin atinseseră o culme înaltă în timpul domniei împăratului Justinian I (527—565). Şi cum în epoca respectivă nuiifărul *legilor de stat emise chiar de justinian* privitoare la treburi bisericeşti ajunsese să fie de 2—3 ori mai mare şi adeseori mai important decît textul canoanelor, s-a impus ca o necesitate cu totul evidentă alcătuirea unui nomocanon sistematic şi cuprinzător al întregii legislaţii bisericeşti şi a celei de stat referitoare la Biserică. Aşa a apărut Nomocanonul în 50 de titluri, care a fost apoi completat cu legi de stat emise pînă pe la începutul secolului VII.

2) *Nomocanonul în 14 titluri.* In timpul domniei împăratului Heracliu (610—641), care a emis şi el un număr foarte mare de legi de stat privitoare la treburi bisericeşti, şi probabil prin stăruinţa ori chiar prin osteneala directă a patriarhului Serghie de atunci de la Constantinopol (610—638), s-a alcătuit un nomocanon mai cuprinzător decît al lui loan Scolasticul, şi e împărţit în 14 capitole mari, numite titluri, de unde îşi trage şi denumirea de Nomocanonul în 14 titluri. »

Faţă de Nomocanonul lui loan Scolasticul, al cărui material a fost folosit, noul Nomocanon nu aducea decît legile de stlat privitoare la treburi bisericeşti, emise sub domnia lui Heracliu, precum şi unele mai dinainte.

Textul acestui Nomocanon nu ni s-a păstrat, dar el este menţionat şi a servit ca bază pentru nomocanonul ulterior alcătuit cu aproape 250 de ani mai tîrziu de către patriarhul Fotie şi cunoscut sub numele de Sintagma lui Fotie sau Nomocanonul lui Fotie.

3) *Nomocanonul lui Fotie din anul 883.* Marele patriarh Fotiş (858—869,- 878), cel mai cult şi mai talentat om al Bisericii din veacul*al IX-lea, pe lîngă îndeletnicirea cu treburile de conducere ale Bisericii,

cu misiunile pentru încreştinarea popoarelor slave, cu treburile obşteşti şi in genere cu un foarte mare şi variat număr de probleme de cultură profană şi religioasă, s-a ocupat intens şi de legiferarea bisericească ca şi de înzestrarea Bisericii cu un cod sau cu o colecţie de legi cît mai bine închegată. La întocmirea acestui cod el a folosit toate colecţiile de canoane ca şi nomocanoanele care apăruseră pînă atunci. Iar ca model a luat vechiul Nomocanon în 14 titluri,

împărţind materia în 14 capitole mari, cu subcapitolele respective, el a indicat în cuprinsul acestei lucrări toate legile bisericeşti sau toate canoanele care apăruseră pînă la acea dată, adică pînă la anul 883, precum şi toate legile de stat privitoare la treburile bisericeşti, apărute tot pînă atunci, şi a făcut şi o seamă de observaţii dintre .cele mai folosftoare pentru înţelegerea canoanelor şi a unora dintre legile de stat respective. Acestui nomocanon i se mai zice şi Sintagma lui Fotie.

Cunoscător temeinic al legislaţiei bisericeşti ca şi a celei de stat, căci a fost chiar şi coautor al Colecţiei de legi de stat cunoscută sub numele de «Epanagogâ» (884—886), care reprezintă cea mai reuşită lege fundamentală a Imperiului bizantin, lege de tipul constituţiilor moderne, Fotie a izbutit să dea cea mai reuşită formă codului oficial de legi a Bisericii din epoca respectivă. Acest cod cuprinzînd şi legiuirile bisericeşti şi cele de stat corespunzătoare, reprezintă pînă astăzi colecţia oficială de legiuiri a Bisericii Ortodoxe, căci ea a fost acceptată şi consacrată ca atare printr-un sinod endemic întrunit la Constantinopol în anul 920, sinod ale cărui hotărîri au. fost însuşite apoi de întreaga Biserică de Răsărit, nu însă şi de cea de Apus.

Încheiată şi pusă în circulaţie la anul 883, oficializată prin hotărîrea sinodului de la 920 şi apoi tîlcuită de către marele canonist Teodor Balsamon, în secolul XII, Sintagma lui Fotie se situează pînă astăzi în fruntea colecţiilor oficiale de legiuiri ale Bisericii Ortodoxe.

Este adevărat că partea acestei Sintagme, care constă din legile de stat privitoare la Biserică a devenit caducă în decursul veacurilor care au urmat după căderea Imperiului bizartin (1453), dar cu toate acestea prin cealaltă parte a sa, ea a rămas în vigoare pînă azi.

4) *Nomocanoanele mai noi.* în decursul timpului au mai fost întocmite numeroase alte nomocanoane, fără însă ca vreunul dintre ele să mai fi dobîndit caracterul oficial al Sintagmei lui Fotie. Cele mai multe dintre ele sîpt compilaţii sau redactări originale la întocmirea cărora s-a procedat pentru» a face faţă la diverse trebuinţe bisericeşti. în primul rînd pentru a pune la dispoziţia oamenilor Bisericii cîte un îndrumător practic necesar în activitatea care se desfăşura la centrele bisericeşti mai mari, patriarhale sau arhiepiscopale, mitropolitane şi eparhiale. In al doilea rînd, pentru a servi .ca manuale de legiuiri bisericeşti, ori chiar ca manuale şi mai cuprinzătoare de învăţătură şi de rînduială bisericească pentru formarea slujitorilor Bisericii, fie pe lîngă unii cărturari mai vestiţi, fie în cadrul unor. şcoli organizate în acest seop pe la centrele bisericeşti mai mari sau prin unele mănăstiri. în fine, în al treilea rînd, nomocanoanele de mai tîrziu au fost alcătuite şi din iniţiativa unor cmugări învăţaţi sau a unor conducători de mănăstiri care au văzut în această treabă o lucrare folositoare pentru viaţa Bisericii, precum şi o

ascultare mîntiiitoare pentru cei care o puteau face dintre vieţuitorii unor aşezăminte monahale, mulţi dintre aceştia ocupîndu-se mai tîrziu numai cu copierea sau multiplicarea manuscrisă a nomocanoanelor.

Alcătuite la început în limba greacă şi apoi traduse fragmentar sau parţial' în limba slavă, numărul lor a crescut foarte mult, ajungînd ca numărul celor traduse în limba slavă să rivalizeze cu numărul celor scrise şi difuzate în limba greacă. Mai tîrziu, astfel de nomocanoane au fost traduse chiar şi în limba română şi vom vedea că unele dintre ele au fost şi tipărite. Dintre nomocanoanele din această categorie care uneori sînt foarte bogate şi bine întocmite, amintim ca reprezentînd interes mai deosebit următoarele :

, :— *Nomocanonul Iui Grigorie Doxapatriul* din secolul al Xlî-lea.

— *Nomocanonul lui Arsenie Antorian,* călugăr de la Atos şi apoi patriarh ecumenic (din 1255). Acesta a alcătuit un bogat nomocanon în 141 capitole, bazat pe legislaţia lui Justinian.

. — *Nomocanonul lui Matei Vlăstare,* ele la anul 1335, cunoscut şi sub numele de Sintagma Alfabetică, fiindcă este alcătuit în 28 de capitole'mari după numărul literelor alfabetului grecesc, fiecare împărţit în subcapitole, care ajung la numărul de 303. Acest nomocanon a avut o largă circulaţie în lumea slavă şi în Biserica Română.

— *Nomocanonul duhovnicesc,* alcătuit iniţial in limba greacă prin veacul al XlV-lea sau al XV-lea şi tradus apoi în limba slavă şi difuzat într-un număr foarte mare de exemplare spre a servi ca îndrumător pentru duhovnici. Materia lui este împărţită într-un număr de capitole care variază de la 220—228. Şi acest nomocanon a fost cunoscut mai ales în textul său slavon, tipărit din veacul al XVII-lea înainte în mai multe ediţii, şi în Biserica Română, o parte a lui intrînd chiar în conţinutul molitfelnicelor, îndrumările pentru duhovnici fiind extrase din acest nomocanon.

— *Nomocanonul lui Cotelerius,* numit astfel de la editorul său lohănries Baptista Cotelerius, care 1-a publicat în vo'iuml I al operei sale Ecclesiae Greciae monumenta ... trei volume, Paris, 1667 şi 1686.

Acest nomocanon este împărţit în 147 capitole şi a fost alcătuit tot prin veacul XV, poate chiar mai tîrziu, iar una din formele sale a servit ca izvor al Pravilei celei Mici de la Govora, tipărită în anii 1640—1641.

— *Nomocanonul lui Mamil Malaxos* (f 1581). Alcătuit pe la 1561 de către un cărturar al vremii, fost secretar al Episgopiei (mitropoliei) din Teba. Este cel mai cuprinzător nomocanon avînd 541 capitole şi el a servit ca bază a Pravilei de la Tîrgovişte sau a Pravilei celei Mari, tipărită Ia anul 1652. De asemenea a servit ca izvor principal şi al Pravilei româneşti rămasă netipărită, alcătuită la 1632, de către cărturarul moldovean Eustatie Logofătul.

— *Cîrja arhiereilor (Vactiria),* unul din cele mai cuprinzătoare nomocanoane, scris de un călugăr, Iacob din Ianina, din ordinul patriarhului Partenie II al Constantinopolului (1644—1648) şi în vremea păstoririi acestuia, la 1645, sau în anii următori pînă la 1648.

Este împărţit în 1624 capitole şi are un amănunţit indice alfabetic.

— *Nomocanonul lui Gheorghe din Trapezunt,* cărturar grec şi dascăl ai Şcolii domneşti din Bucureşti —scris de acesta la 1730.

— *Cartea foarte folositoare de suflet* — un nomocanon grecesc ele mare circulaţie, datînd de la finea veacului XVIII (1790—1794). Se întemeiază pe nomocanoanele improprii, apoi pe Balsamon, Matei Vlastare, Sf. S'imeon Tesaloniceanul, etc., şi cu deosebire pe Sfîntul Vasile cel Mare şi pe *Canoniconul* lui Ioan Postnicul, care formează partea centrală a acestui nomocanon.

e. **Codicil legilor de stat, care au aplicare** în **viaţa** Bisericii. Aceştia se mai numesc şi codici politico-bisericeşti şi sînt de fapt principalii codici ai legislaţiei romano-bizantine începînd din veacul al IV-lea. -

înainte de a fi apărut primul codice de acest fel care ni s-a păstrat sub numele de Codex Teodosianus, mai existaseră doi codici din care nu ni s-a păstrat decît numele şi anume : Codex Gregorianus şi Codex Hermogenianus.

1) *Codex Teodosianus (438).* Din porunca împăratului Teodosie al II-Jea (408—450) care întemeiase în anul 425 cea dintîi Universitate creştină la ConstantinopoTşi care întrunise la 431 Sinodul III ecumenic {Efes), iar la 449 a întrunit tot la Efes şi sinodul convocat ca la IV-lea ecumenic, dar neizbutit (sinodul zis tîlhăresc), un grup de cărturari format din principalii profesori. de la secţia juridică a Universităţii de la Constantinopol au alcătuit cea mai cuprinzătoare colecţie de legi de stat, căreia i s-a zis după numele împăratului Codex Teodosianus. Colecţia a fost publicată şi pusă în aplicare în anul 438. La alcătuirea ei au fost folosite cele două coduri anterioare, Codex Gregorianus şi Codex Hermogenianus, ale căror texte nu ni n-<au păstrat*.

Codul acesta este împărţit în 16 cărţi, cartea din urmă, deci a 16-a, cuprinzînd principalele legi de stat privitoare la treburi bisericeşti, emise pînă atunci de împăraţii romani. Bineînţeles că în acest cod, precum si în alte colecţii sau fragmente de colecţii care s-au păstrat, nu figurează şi legile potrivnice Bisericii emise pînă la anul 313, de împăraţii romani în timpul persecuţiilor.

2) *Corpus juris civilis.* Sub acest nume care i s-a dat abia din veacul al XVI-lea şi anume spre a se deosebi de o altă colecţie de legiuiri bisericeşti apusene, căreia i s-a zis Corpus juris canonici (1587), se înţelege colecţia juridică cea mai importantă a legislaţiei şi a ştiinţei Dreptului' roman, alcătuită din patru opere deosebite, apărute în timpul domniei împăratului Justinian I (527—565). Iată aceste patru opere juridice :

— *Codex* este colecţia care cuprinde toate legile de stat, emise de împăraţii romani, de la anul 117, din timpul împăratului Adrian. (117—138), pînă la anul 533 inclusiv. Colecţia aceasta s-a mai numit şi Codex Justinianeus, spre a se deosebi de Codex Teodosianus, pe care de, fapt îl cuprinde aproape în întregime, completîndu-1, aşa precum s-a găsit necesar de către comisia de jurişti care 1-a alcătuit din ordinul împăratului Justinian.

Codex Justinianeus a avut o primă ediţie la anul 529 şi o a doua la-anul 533. Materia Iui este împărţită în 12 cărţi, în cuprinsul cărora se găsesc foarte numeroase legiuiri privitoare Ia Biserică, precum şi

anume, enunţări introductive la unele legi, .in care se exprimă poziţia Statului sau* a împăraţilor personal faţă de Biserică şi faţă de unele elemente ale credinţei creştine.

— *Novelele*, numite şi Novellae constitutiones, reprezintă colecţia a doua de legiuiri de stat şi bisericeşti in care sînt cuprinse toate legile emise de împăratul Justinian, începînd de la anul 534 şi pînă la anul 565, legi pe care le-a numit Novellae, adică legi noi, legi eu care începe o legislaţie nouă, după cea încheiată cu ediţia a doua a lui Codex Justinianeus, care se sfîrşeşte cu anul 533, reprezentînd vechea legislaţie a Imperiului roman.

Legile cele noi, adică Novelele ilui Justinian, inaugurează atît un nou tip sau o nouă formă de legiferare sau de legiuiri, cît şi o eră nouă sau o etapă nouă în dezvoltarea Dreptului roman. Forma cea nouă constă In faptul că Novelele sau legile cele noi sînt redactate sub forma unor legi organice care se referă la cîte un sector sau la cîte o ramură importantă a relaţiilor juridice la a căror reglementare procedează după un pian cît mai bine închegat, cît mai logic, cît mâi sistematic. Iar etapa nouă a legislaţiei romane, pe care o inaugurează Novelele, constă în faptul că prin ele se face trecerea de la vechiul Drept roman la Dreptul bizantin propriu-zis, majoritatea lor fiind redactate în limba greacă sau numai în .limba, greacă şi puţine în limba latină. •

Colecţia cuprinde un număr de 153 novele şi reprezintă pentru Biserică cea mai completă şi mai importantă legiferare de stat în chestiuni bisericeşti.

Ea a apărut după moartea lui Justinian, dar a fost pregătită spre sfîrşitul vieţii acestuia.

Alături de Codex şi de Novele, în timpul împăratului Justinian şi din ordinul lui au mai fost alcătuite două opere juridice însemnate care nu cuprind însă legi propriu-zise şi în care nu se" găseşte material privitor la treburile bisericeşti aproape deloc. Aceste două opere sînt: Institutiones şi Digeste.

— *Institutiones*, operă apărută în anul 534 şi care nu este altceva decît un manual de introducere în studiul dreptului, reprezentînd ceea ce astăzi se numeşte fie enciclopedia juridică, fie filozofia juridică, fie teoria dreptului şi a statului. (De altfel şi titlul său : Institutiones = învăţături, îi arată caracterul de manual). Materia lui este împărţită în 4 cărţi şi constituie pînă astăzi nu numai auxiliarul, ci şi îndrumătorul cel mai de preţ pentru lămurirea noţiunilor juridice fundamentale, precum şi pentru înţelegea dezvoltării istorice a dreptului în general, adică nu numai a legislaţiei, ci şi al modului de a înţelege noţiunea dreptului, originea si natura lui. Toate aceste elemente, inclusiv cele care se referă la Dreptul sacru şi Ia Dreptul profan, sînt indispensabile pentru înţelegerea multor lucruri din cuprinsul Dreptului bisericesc propriu-zis, chiar din textul canoanelor şi cu deosebire din cuprinsul legiuirilor de stat privitoare la Biserică ; ;

—• *Digeste*, operă apărută cu un an mai înainte decît Institutiones, adică în anul 533, reprezintă sinteza gîndirii juridice romane, expusă sistematic sub formă de rostiri ale juriştilor romani, care s-au pronunţat atît asupra unor principii de drept, asupra noţiunilor celor mai generale,

cît şi asupra unor chestiuni practice sau chiar de amănunt, stabilind prin rostirile lor nişte moduri clasice de prezentare a chestiunilor sau a problemelor care se numesc jurisprudenţe, adică rostiri înţelepte ale juriştilor. Acesta este înţelesul originar al cuvîntului jurisprudenţă, care ulterior s-a folosit şi se foloseşte pînă astăzi şi în sensul de normă judiciară stabilită prin hotărîrile unei instanţe judecătoreşti, de obicei,, prin hotărîrile instanţelor mai înalte.

Prin urmare, Digestele, de la «digero, digeri, digestum», reprezintă modul foarte complex şi cuprinzător în care au fost prelucrate, dezbătute şi soluţionate toate problemele teoretice şi practice ale dreptului de către juriştii romani de pînă la acea dată. Cu ailtie cuvinte, Digestele sânt rezultatul felului în care a elaborat gîndirea romană principii şi norme generale de drept, definiţii şi rostiri dintre cele mai lapidare şi mai precise dintre care unele au dobîndit caracter de axiome şi s-au impus prin puterea pe care le-a conferit-o valoarea lor internă, nu numai ca nişte legi nescrise sau ca nişte norme adoptate prin obicei, ci ca nişte adevărate legi scrise, unele dintre ele prevalînd chiar asupra legilor pozitive.

Materialul bogat pe care-1 cuprind cele 50 de cărţi ale Digestelor a fost folosit la alcătuirea operei numită Institutiones şi el reprezintă pentru înţelegerea Dreptului bisericesc, a celui roman şi a celui bizantin, un auxiliar indispensabil, întocmai ca şi Institutiones, pentru că fără de cunoaşterea elementelor specifice ale gîndirii juridice romane şi bizantine, nu se pot înţelege nici legiuirile bisericeşti sau canoanele şi nici legiuirile de stat privitoare la Biserică, din epoca romano-bizantină, ca şi din cea post-bizantină.

Adunate laolaltă, cele două colecţii de legi ale împăratului Justinian şi celelalte două opere juridice importante pe care le-am amintit, formează colecţia unitară şi completă, cea- mai reprezentativă a Dreptului roman şi a începuturilor Dreptului bizantin cunoscută sub numele de *Corpus Juris Civilis.* Despre această colecţie este important să se reţină faptul că pînă la începutul veacului nostru ea a reprezentat pentru cultura europeană cea mai răspîndită carte după Biblie.,

După epoca lui Justinian, aproape toţi împăraţii mai de seamă aii emis legiuiri de tipul Novelelor, al căror cuprins a intrat parţial sau integral în colecţiile Dreptului bizantin de mai tîrziu. Dintre acestea unele sînt mai scurte, rezumative, altele mai dezvoltate şi prezintă interes mai mare sau mai mic pentru Dreptul bisericesc.

Lăsînd la o parte unele dintre aceste colecţii apărute din vremea lui Justinian I (527—565) pînă în epoca iconoclasmului, parte dintre ele pierdute sau doar menţionate ori păstrate fragmentar, iar parte fără un cuprins care interesează Dreptul bisericesc, vom continua enumerarea colecţiilor care cuprind legi de stat referitoare la treburi bisericeşti de la împăraţii Isauri înainte.

3) *Ecloga.* Sub acest nume se cunoaşte un cod al legilor de stat publicat în timpul împăratului Leon III Isaurul (716—740) (care declanşase printr-un edict din anul 725 prigoana împotriva icoanelor). In scopul de a reduce influenţa Bisericii prin limitarea drepturilor sale şi de a simplifica întreaga legislaţie de stat, acest împărat a dispus să se întoc-

mească colecţia amintită numai din părţi alese a legislaţiei romano-bizantine de pînă atunci. De aci şi numele acestei colecţii de Ecloga = alegere. Ea a fost publicată între anii 738—741.

4) *Prohiron.* Colecţia aceasta'este mai'cuprinzătoare decît Ecloga şi reprezintă prima încercare a dinastiei macedonene de a restaura acele păr.ţi ale Dreptului romano-bizantin, pe care le mutilase sau le înlăturase Ecloga apărută cu 130 de ani mai înainte. Celecţia numită Prohiron apare la anul 870 din porunca împăratului Vasile I Macedoneanul şi ea cuprinde numeroase legi vechi de stat privitoare la treburile bisericeşti.

în urma Prohironului, tot Vasile I Macedoneanul (867—886) a dispus să fie verificată şi epurată întreaga legislaţie introdusă de împăraţii iconoclaşti, iar fructul acestei opere a fost colecţia numită *Anacatarsa* (Anakâtharsis ton nomon) = curăţirea legilor vechi.

5) Epanagoga. După epurarea legilor pe care le introduseseră în viaţa de stat iconoclaştii, Vasile I Macedoneanul a dispus ca în locul lor să fie repuse în vigoare sau restaurate unele rînduieli ce fuseseră omise, nu însă şi abrogate de către iconoclaşti. Această operă s-a făcut prin colecţia numită Epanagoga, care însemnează «readucere» sau «reintroducere», adică repunere în vigoare a legilor nesocotite pînă atunci. Ea a apărut sub Leon şi Alexandru, fiii lui Vasile I Macedoneanul, între anii 884—886 şi după modul în care este redactată, precum şi după alte indicii, se vede că între autorii ei, adică între alcătuitorii ei a fost şi patriarhul Fotie. Această colecţie este cea mai reprezentativă dintre colecţiile de Drept bizantin, pentru forma care se statornicise în relaţiile dintre Biserică şi. Stat, din epoca împăratului Justinian.

Opera legiuitoare a dinastiei macedonene nu s-a rezumat însă numai la aceste trei colecţii sau coduri noi, ci în conţinutul ei intră şi numeroasele novele pe care le-au emis împăraţii din această' dinastie, începînd cu Vasile I Macedoneanul, novele care au fost adunate în diverse colecţii ulterioare.

Mai trebuie să observăm că din colecţia Prohiron şi din Epanagoga, s-au publicat numeroase ediţii cu modificări, completări sau îndreptări ulterioare, aşa cum se procedase de altfel şi cu Ecloga, care pe lîngă faptul că a fost revizuit, a mai fost şi completat cu unele norme cuprinse în Prohiron şi în alte legiuiri mai tîrzii.

6) *Vasilicalele.* Sub numele de Vasilicale ni s-a-păstrat cea mai monumentală colecţie de legi romano-bizantine, întocmită într-un răstimp îndelungat din porunca împăraţilor Vasile L Macedoneanul şi a fiului său Leon al Vl-lea Filozoful (886—912). Ea s-a încheiat în preajma anului 910—911, cînd a şi fost publicată, devenind codul oficial şi cel mai cuprinzător al împărăţiei bizantine. Materia ei este împărţită în 60 de cărţi.

Devenită codul oficial al imperiului, dar fiind totuşi prea voluminoasă, această colecţie a început a fi simplificată şi redusă la proporţii mai mici, aşa încît au apărut o mulţime «de ediţii prescurtate ale ei încă din veacul al X-lea. Numărul acestor ediţii oficiale a crescut prin altele făcute de particulari.. Şi unele şi altele s-au răspîndit şi în afara Imperiului bizantin, servind ca îndrumătoare sau chiar ca colecţii dfi-

ciale în diverse părţi ale lumii creştine, inclusiv în Biserica Română şi în vechile noastre aşezări statale.

7} *Novelele lui Leon al Vl-lea Filozoful.* Acestea au fost adunate într-o colecţie la puţină vreme după ce au apărut Vasilicalele şi ele cuprind un foarte important material juridic, cu aplicare la viaţa bisericească.

Novelele împăraţilor bizantini ulteriori au fost adunate în colecţie, fără a mai face însă obiectul unei codificări de tipul celor amintite pînă aci. Normele cuprinse în ele, privitor la treburile bisericeşti, sînt destul de numeroase şi aplicarea lor a durat pînă la sfîrşiful Imperiului bizantin, fiind numai parţial însuşite de Bisericile sau statele în afara graniţelor Imperiului bizantin.

8) *Hexabiblos.* Sub acest nume care'însemnează o colecţie în şase cărţi, ni s-a păstrat o prescurtare din toate codurile bizantine, operă în care autorul a urmat împărţirea materiei din Vasilicale, aşa încît cele şase cărţi ale Hexabiblosului apar ca un rezultalt al celor 60 de cărţi ale Vasilicalelor.

Această prescurtare, făcută cu multă pricepere, reprezintă un cod complet al Dreptului de stet, adică ale tuturor ramurilor acestuia şi poate fi socotit ca prototip al codurilor legislaţiei ulterioare medievale şi moderne. El a apărut la anul 1345 şi este opera unui vestit jurisconsult Constantin Harmenopulos, ele la care ne-a rămas- şi o culegere de canoane şi comentarii.

Este de reţinut faptul că acest cod s-a aplicat în chip oficial în Principatele Române pînă în epoca lui Cuza Vodă şi chiar mai tîrziu în unele părţi, pînă la începutul veacului XX. De asemenea el a servit drept cod oficial şi aii Statului grec, după ce acesta şi-a dobîndiit independenţa, rămînînd în vigoare pînă aproape de zilele noastre.

f. **Extrase de legi de stat privitoare Ia Biserică, din codurile dreptului de stat romano-bizantin.** Spre a satisface anumite trebuinţe practice ale vieţii bisericeşti la fel cum s-a simţit nevoia alcătuirii no'mocanoanelor, s-a simţit de timpuriu şi nevoia de a-şi alcătui unele colecţii care să cuprindă toate legile de stat, privitoare la treburile bisericeşti. Care vor Fi fost cele dintâi colecţii de acest fel, nu se ştie, după cum nu se ştie nici care vor fi fost cele dintîi nomocanoane, ba nici chiar cele dintîi colecţii de canoane.

Dintre extrasele de legi de stat privitoare la. treburi bisericeşti, ni s-au păstrat numai trei. Acestea sînt : o colecţie în 25 de titluri şi alta în 87 de titluri sau capitole, ambele din veacul VI şi o a treia colecţie împărţită în trei mari părţi, aceasta din veacul VII.

1) *Colecţia în* 25 de *capitole.* Aceasta cuprinde toate leglie privitoare la treburile bisericeşti, care se află în colecţia lui Justinian, numită Codex Justinianeus, precum şi Novelele 120, 133 şi 137 ale lui Justinian, iar Novelele 123 numai două capitole. Faptul că ea cuprinde puţin material din Novele arată că este alcătuită înainte de adunarea tuturor novelelor lui Justinian într-o colecţie.

2) *Colecţia în 87 de capitole.* Această colecţie conţine extrase şi rezumate din Novelele, lui Justinian precum şi textul întreg al cîtorva din aceste novele. Se înţelege că nu cuprinde decît texte care se referă la treburi bisericeşti.

Colecţia este alcătuită de către loan Scolasticul, devenit patriarh al Constantinopolului (565—577), cel care alcătuise atît Colecţia canonică în 50 de titluri cît şi Nomocanonul în 50 de titluri, colecţii despre care a fost vorba mai înainte. Este evident că el a alcătuit Colecţia în 87 de capitole -în vederea folosirii materialului din aceasta la alcătuirea Nomocanonului în 50 de titluri. ,

3) *Colecţia tripartită.* Numită Collectio tripartita sau numai Paratitla ; această colecţie îşi trage numele din faptul că materia ei este împărţită în trei părţi mari, iar Paratitla i s-a zis fiindcă indică şi locurile paralele la unele legi, iar acestea, adică locurile paralele," se cheamă în greceşte paratitla.

Ea a fost alcătuită în prima jumătate a veacului al VH-lea şi materialul ei a .servit la. întocmirea primei forme a Nomocanonului în 14 titluri din vremea împăratului Heracliu (610—641) şi a patriarhului Serghie (610—638).

Cuprinsul celor trei părţi ale ei este următorul :

Partea I cuprinde extrase din colecţia lui Justinian numită Codex ;

Partea a Il-a cuprinde extrase din colecţiile lui Justinian numite Institutiones şi Digeste.

Partea a IlI-a cuprinde 34 de novele ale lui Justinian, care se referă la treburi bisericeşti şi la alte treburi religioase.

g.. Colecţiile de canoane ale Bisericii Orientale tipărite în Apus.

1) Canones Apostolorum, veterum conciliorum constitutiones decreta pontiiicum antiquora, Mainz, 1525. O colecţie prescurtată şi numai în text latin a Canoanelor Apostolice şi a celorlalte Sinoade ecumenice şi locale, inclusiv pînă la cele ale Sinodului IV ecumenic. Ediţia a doua din 1609 are titlul: *«Codex canonum vetus Ecclesiae Romanae».*

Prima ediţie este publicată de către *Iohann Wendelstein,* care se mai numea şi *Iohann Dobreck* şi *Cochlaens* — nume sub care e cunoscut ca adversar al lui Luther.

2) *Sanctorum Apostolorum et sanctorum conciliarum canones,* Paris 1540 — cuprinde Canoanele Apostolice şi 13 canoane ale Sinoadelor ecumenice şi locale numai în text grec. Este publicată de *Jan de Tillet.*

3) *Canones sanctorum apostolorum, conciliorum generalium et particularium, Sanctorum Patrum...* Paris, 1561, ediţia **a** doua 1620. Cuprinde traducerea în latină a textului colecţiei lui Jean de Tillet, plus textul numai în limba latină a Nomocanonului în 14 titluri, comentariile lui Balşamon la toate canoanele Sinoadelor ecumenice şi locale şi o seamă de canoane ale Sfinţilor Părinţi, cu comentariile lui Balsamon. Colecţia este alcătuită şi publicată de *Gentianus Helvetus.*

4) *Juris orîentalis libri tres,* Paris, 1573. Cuprinde în volumul I legi ale împăraţilor greco-romani, în volumul II hotărîri ale sinodului pa-

triarhal din Constantinopol şi în volumul III enciclici ale patriarhilor Constantinopolului. Este alcătuită de *Kninundus Bonifidius.*

5) *Juris greco-romani tam canonici quam civilis tomi duo,* Frankfurt, 1596. O colecţie publicată de *lohannis Leonclavius.* Cuprinde în volumul I codici orientali ca Sinopsa sau prescurtarea canoanelor de Constantin Harmenopulos, novele ale % împăraţilor bizantini în chestiuni bisericeşti, răspunsuri canonice ale mai multor Sfinţi Părinţi, din opera lui Balsamon, a lui Matei Vlastare ; volumul II cuprinde legiuiri civile.

6) Canones *sanctorurh apostolorum et sanctorum conciliorum cum comentariis lohannis Zonarae... grece et latine,* Milano, 1613, ediţia a doua, Paris, 1618. Publicată de *lohannes Quintus-Heduus.* Cuprinde toate canoanele cu comentariile lui Ioan Zonara.

• 7) *Apostolorum et sanctorum conciliorum decreta,* Wittenberg, 1614 — ediţie greco-latină a tuturor canoanelor cu comentarii protestante. Publicată de *Elias Ehinger.*

8) *Biblioteca juris canonici veteris in duos tomos distribut,* Paris, 1661. Publicată de *Wilhelm Voell şi Henrik Justell.* Este una din cele mai corespunzătoare colecţii avînd aproape întreg materialul canonic oriental şi o însemnată parte din cel apusean.

9) *Ecclesiae* Grece *Monumenta;* trei volume, Paris, 1677—1686; volumul IV, Paris, 1692 sub titlul *Analecta greca.* Primele trei publicate de *lohannes Baptista Cotelerius.* în volumul I (p. 68—158) — publică prin tipar pentru prima oară în greceşte un text al Nomocanonului care stă la baza Pravilei de la Govora din 1640 şi care se cheamă al lui Cotelerius, din pricină că acesta 1-a editat pentru prima dată.

10) *Synodikon sive Pandecte canonum,* două tomuri — Oxford, 1672. Colecţie publicată de *William Beveridge* sau *Beveregius* — cuprinde tOate canoanele cu comentariile lui Aristen, Zonara şi Balsamon, în text grec şi latin paralel.

Este cea mai bună colecţie canonică orientală-, publicată în Apus şi, pînă la *Sintagma Ateniană* (1852—1859), a fost cea mai bună colecţie pe care a avut-o şi Orientul.

11) *Synopsis canonum sanctorum apostolorum,* etc. — Londra, două Volume, 1708, 1710. Colecţia e publicată de *Lawrence Howell,* volumul I cuprinde o prescurtare a canoanelor cu extrase din comentariile lui Aristen, Zonară şi Balsamon, plus observaţii ale editorului.

12) *Patrologie cursus completus — Paris — series graeca* (1857—1866), în special, dar şi series *latina* (1844—1855), publicată de J. P. *Migne* — cuprinde foarte mult material canonic oriental.

13) *Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta* — două volume, Roma, 1864—1868 şi *Juris ecclesiastici graecorum paralipomena* —• un volum, Paris, 1891. Colecţii publicate de cardinalul J. *B. Pitra.* în special primele două-volume cuprind ţexte canonice'şi chiar codici orientali pînă în veacul VI (voi. I) şi apoi pînă în veacul IX (voi. II).

14) *Acta et diplomata giaeca medii aevi sacra et profana* — şase volume, 1860—1890. Publicate de *Franz Miklosich* şi *Iosef MiXller.* Cuprinde un exîtrem de bogat şi variat material canonic din documente imperiale şi bisericeşti bizantine.

15) *Regestele imperiale — bizantine* — publicate de *Fr. Dolger,* trei volume, Miinchen, 1924, 1925 şi 1932.

16) *Regestele patriarhale bizantine* — publicate de V. *Grumel,* trei volume, Paris, 1932, 4936 şi 1947.

Aceste două lucrări cuprind indicaţii dintre cele mai preţioase asupra cuprinsului şi ediţiilor a o mulţime de hotărîri imperiale şi patriarhale bizantine în chestiuni bisericeşti.

. 17. *Fonti, Codificazione canonica orientale,* XII volume, Roma, Vatican, 1930—1933.

»

h. **Marile colecţii tîrzii.** In afară de colecţiile arătate, sînt tot atît de importante, prin publicarea codicilor canonici orientali, în cuprinsul lor, şi următoarele colecţii, fie ale Bisericii Apusene, fie aprobate de Biserica Apuseană :

1) *Concilia generalia Graecorum et Latinorum...* două volume, Paris, 1524. Publicată de *Iacobus Merlinus* (Jacgue Merlin) — cuprinde canoane ale Sinoadelor ecumenice şi particulare din Răsărit şi Apus pînă în veacul XV. Ediţii: a doua 1530; a treia 1535, Paris.

2) *Concilia omnia, tam generalia, quam particularia,* două volume, Koln, 1538, ediţia a doua, trei volume, Koln, 1551 — publicate de *Petrus Crabus* (Carabeus).

3) *Conciliorum omnium, tam generalium, tam provincialium atque particularium,* patru volume, publicate de *Laurentius Surius,* la Koln, 1567. '

4) *Constitutiones apostolice et canonis...* Anvers, 1578, publicate de *R. Turrianus.*

5) *Conciliorum omnium tam generalium, quam provincialium* ... cinci volume, Veneţia, 1687 — publicate de Dominic •*Nicolini* şi Dominic *Bollani.*

6) *Concilia generalia et provincialia* ... cinci volume, Koln, 1606, publicate de Severinus *Binius* — ediţia a doua, Koln, 1618, 9 volume ; ediţia a treia, Paris, 1636, 11 volume.

7) *Concilia generalia Ecclesiae Catholicae,* în patru volume, Roma, 1608—1612, publicate de *Pius* V ajutat de *J. Sirmond.*

8) *Colectio regia,* 37 volume, Paris, 1644 — cu titlul: *Conciliorum omnium generalium et provincialium colectio regia.*

9) *Sacrosancta concilia, 17 volume,* Pariis, 1671—1672, publicate de *Filip Labbe (Labbaeus)* şi *Gabriel Cossar.*

10) *Nova colectio conciliorum,* un volum de completare a colecţiei anterioare, de către *Ştefan Baluzius,* Paris, 1683.

11) *Acta conciliorum* ..., 12 volume, Paris, 1714—1725, publicate de *I. Harcluin.*

12) Sacrosancta concilia ..., 23 volume, Veneţia, 1728—1733, publicate de *Nicolae Colleti.*

13) *Sanctorum conciliorum et decretorum collectio nova* ..., o completare a celei anterioare, în 6 volume, publicate de *J.D. Mansi* la Veneţia între 1748—1752,

14) *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, o* colecţie nouă a lui *J. D. Mansi,* în 31 volume apărute la Veneţia, între 1759—1798.
Colecţia aceasta completată cu toate sinoadele orientale şi occidentale ca şi cu alte documente canonice juridice s-a reeditat în facsimile, numai în 250 exemplare — începînd din 1901 încoace — şi a ajuns la volumul 57.

15) *Acta conciliorum oecumenicorum,* colecţie în curs de apariţie de la 1932, Berlin — Leipzig, editată de *Eduard Schwartz.*

i: Colecţiile **de drept romano-bizantin.** In sfîrşit, trebuie să mai arătăm, pentru a încheia înşirarea codirilor orientali, sau de interes pentru orientali, publicaţi **de** apuseni, şi cele mai bune ediţii ale colecţiilor dreptului romano-bizantin. Acestea sînt :

1) *Codex Theodosianus* — comentat de *lacobus Gothoîredus,* completat şi editat de I. D. Ritter — Leipzig, 7 volume, 1736—1745 ; ediţia Gustav Henel, un volum, Leipzig, 1842 ; ediţia «Th. Mommsen», 1 volum. Berlin, 1905.

2) *Corpus juris civilis* — trei volume, Leipzig, 1877, ediţia lui Paul Krueger, ediţia «Mommsen» Krueger Schoell — Berlin ; ediţia a opta, 1906.

3) *Vasilicalele* — ediţia lui K.W.E, Heinbach — Leipzig, 6 volume, 1833—1870.

4) *Jus Graeco-Romanum* — ediţia lui C. *E. Zachariae* a *Linghenthal,* în 7 volume, Leipzig, 1856—1884. Cuprinde : *Ecloga, Prohironul, Novelele* împăraţilor de după Justinian pînă la 1453 şi alte colecţii- ale Dreptului bisericesc şi canonic. Ediţia în opt volume a fraţilor *J.P. Zepos,* Atena, 1931.

j. **Opera marilor comentatori bizantini.** Colecţiile de canoane, ,ca şi nomocanoanele, au fost comentate de numeroşi canonişti, dintre care cei mai de seamă au adus însemnate contribuţii la dezvoltarea Dreptului bisericesc. Aceştia sînt cei trei mari comentatori bizantini: *Aristen, Zonara* şi *Balsamon.*

1) *Alexie Aristen,* diacon şi nomofilax al Bisericii din Constantinopol. Acesta a făcut pe la 1130, un comentar la Sinopsa lui Ştefan din Efes, completată ulterior de autori necunoscuţi, sau chiar de însuşi Aristen, fapt pentru care i se atribuie lui această Sinopsă completată, care a intrat şi în Cormciaia şi în îndreptarea Legii.
Comentariile lui Aristen sînt scurte parafrazări ale canoanelor, cu lămuriri şi precizări judicioase.

2) *loan Zonara* (f după 1159), fost demnitar de stat, istoric şi jurist, apoi călugăr la Muntele Atos. El a studiat Nomocanonul lui Fotie şi a făcut un comentariu gramatical la partea a doua a acestui Nomocanon, adică la textul autentic al canoanelor. Zonara însă nu înşiră canoanele în mod cronologic cum se găseau în partea a doua a Nomocanonului, ci după autoritatea lor. Astfel, el pune mai întîi, Canoanele apostolice, apoi cele ale Sinoadelor Ecumenice, ale sinoadelor particulare şi la urmă ale Sfinţilor Părinţi. Această înşirare şi împărţire a rămas în Dreptul bisericesc pînă astăzi-.

3) *Teodor Balsamon (sec.* XII), jurist şi nomofilax al Bisericii din Constantinopol şi mai tîrziu patriarh al Antiohiei '(1192—1201), trăind însă refugiat Ia Constantinopol, a revizuit din* ordinul împăratului Manuil I Comnen, Nomocanonul lui Fotie, care în partea a IlI-a cuprindea acele legi ce nu intraseră în Vasilicale. In acest scop Balsamon a făcut între 1169 şi 1177 un comentar la întregul Nomocanon al lui Fotie, arătînd în primul rînd care legi politico-bisericeşti mai erau în vigoare şi care nu. Operaţia aceasta a făcut-o verificînd cu textul Vasilicaîelor, textul legilor politico-bisericeşti, cuprinse deja în Nomocanon şi introducînd prin completări şi însemnări, schimbările necesare, Balsamon a mai adăugat şi explicări proprii, căutînd să înlăture contrazicerile dintre canoane şi legile politico-bisericeşti, în caz de coliziune între acestea, dădea prioritate canoanelor, pentru că acestea aveau sancţiune dublă.

în comentarii la textul complet al canoanelor, cuprinse în Nomocanon, el are o parte gramaticală, în care urmează lui Zonara "şi una logică-, în care Balsamon e original şi prin care şi-a dobîndit renumele de cel mai mare canonist oriental.

B. CODICII ŞI COLECŢIILE BISERICILOR LOCALE

1. Codicii şi colecţiile Bisericilor locale din Apus

Sînt numeroase Bisericile locale din Apus care şi-au afirmat atît independenţa sau autocefalia lor în raport cu celelalte, cît şi numeroase caracteristici proprii, inclusiv în materie de legislaţie bisericească. Astfel, au fost în primul rînd Biserica Romei, apoi tot în Italia Biserica din Milano, apoi Biserica din Ravena, iar din alte părţi Biserica din Africa Romană, Biserica din Spania, Biserica din Galia, Biserica din Britania, Biserica din Irlanda, Biserica din Germania, apoi şi alte Biserici, ca acelea clin Austria, din Polonia şi din Ungaria. Toate aceste Biserici au avut colecţii de legi bisericeşti aparte, adoptate de sinoade. născute din obicei şi din însuşirea principiilor *şi* normelor Dreptului roman sau din aplicare legilor **de** stat respective privitoare la treburile bisericeşti.

Cît de mult s-a folosit Dreptul roman în Biserica din Apus, se poate constata şi din expresiile mult grăitoare : «Ecclesiae semper vivit jure romano» sau «Ecclesia Romana, romano jure utitur». Drept colecţii, ale acestor Biserici locale s-au folosit colecţiile de canoane ale fiecărei Biserici, apoi colecţiile de legi de stat; inclusiv colecţiile legilor statelor

barbare din ţările respective (Lex romana Visigothorum, Lex Alariciana etc. — Hohenloher) şi o serie de colecţii devenite comune cu timpul tuturor acestor Biserici dar totuşi colecţii care se deosebeau de cele ale Bisericilor din Răsărit, chiar şi înainte de marea schismă de la 1054.

Aceste din urmă colecţii sînt :

1) Versio Isidoriana

Această colecţie cuprinde în traducere latină diverse canoane ale Sinoadelor ecumenice şi locale, ce s-au ţinut în Răsărit, inclusiv canoanele Sinodului IV ecumenic. Ea se numeşte Isidoriana, fiindcă s-a păstrat într-una din scrierile arhiepiscopului Isidor de Sevilla (f 636), deşi ea a fost tradusă în Italia, încă din veacul al V-lea.

2) *Prisca Translaţi,o* sau *Versio Prisca*

Şi această colecţie este o traducere a canoanelor unor Sinoade ecumenice şi locale din Răsărit, ca şi Versio Isidoriana, de care se deosebeşte numai prin faptul că omite canoanele sinodului local de la Laodiceea. Ea a fost alcătuită tot în Italia şi tot în veacul al V-lea.

3) *Codex canonum Ecclesiae Romanae*

Aceasta este Colecţia oficială a -Bisericii din Roma, cunoscută ca atare pe la, sfîrşitul veacului V. Prin cuprinsul său diferea de cele două dintîi prin faptul că era mai bogat, avînd şi canoane ale sinodului din Cartagina, precum şi unele enciclice ale papilor din veacul V şi unele legi ale Statului roman.

4) *Codex canonum Ecclesiae Aîricanae*

Este o colecţie a canoanelor sinoadelor întrunite la Cartagina, canoane a căror triere s-a făcut de către sinodul de la Cartagina din anul 419.

5) *Codex canonum Ecclesiasticorum Dionisii Exigui*

Această colecţie a fost alcătuită de monahul Dionisie Exiguul, originar din Sciţia (Dobrogea), care a trăit într-o mănăstire din Roma în prima jumătate a veacului VI. în cuprinsul ei intră numeroase canoane traduse toate din greceşte, adică 50 dintre cele 85 de canoane ale Sfinţilor Apostoli, apoi traducerea canoanelor primelor patru Sinqade ecumenice şi a şapte sinoade locale din Răsărit, inclusiv a canoanelor sinoadelor apusene de la Sardica şi de la Cartagina.

în timpul papei Orrnisda (514—523), colecţia lui Dionisie Exiguul a devenit colecţia oficială a Bisericii din Roma.

6) *Colectio decretorum pontiîicum romanorum*

Şi aceasta a fost alcătuită ae către Dionisip Exiguul carp a adunat aşa-zisele Decretalii, adică hotărîrile cu caracter canonic a opt papi pînă la Anastasiu al II-lea şi astfel ea devine cea dintîi colecţie de Decretalii. Şi faţă de ea s-a manifestat aceeaşi .preţuire ca şi faţă de prima colecţie şi au servit Împreună la alcătuirea unei noi colecţii oficiale a Bisericii romane şi apoi a Bisericii din imperiul franc. Această nouă colecţie s-a numit:

7) *Colectio Dionysio Hadriana*

Numele colecţiei vine de la faptul că ea a fost completată cu decretalii ale unor papi ulteriori şi a fost încheiată în timpul papei Hadrian I,

care a dăruit-o în anul 774 lui Carol cel Mare, devenit împărat al imperiului romano-franc de^ la anul 800 şi care a declarat această colecţie drept colecţie oficială a imperiului său.

8) *Collectio Hispana* sau *Collectio Isidoriana*

Această colecţie este atribuită lui Isidar de Sevilla, dar ea nu aparţine acestuia. A fost totuşi alcătuită ,în Spania, probabil chiar în vremea arhipăstoririi acestui ierarh.

în cuprinsul ei au intrat canoanele din colecţia lui Dionisie Exiguul plus canoanele unor sinoade locale din Galia şi Spania, la care s-au mai adăugat un număr mare de decretalii papale.

9) *Collectio Pseiido-Isidoriana* sau *Collectio canoni Isidori Mercatoris.*

Aceasta este o colecţie falsă, care a fost alcătuită în scopul aservirii puterii de stat de către puterea papală, în jurul anilor 847—852.

în cuprinsul ei a intrat, ce-i drept, Colectio Hispana, dar pe lîngă aceasta au mai fost introduse diverse decretalii papale, atribuite unor episcopi romani din primele patru veacuri.

Deşi falsă, această colecţie a servit drept colecţie oficială timp îndelungat în Biserica Africană, dar de multă vreme nu i se mai acordă nici o consideraţie tocmai datorită cuprinsului său fals, în cea mai mare parte.

10) Decretum Graţiani , -

Această colecţie cunoscută şi sub numele de «Concordantia discordantium canonum» a fost alcătuită de către juristul Graţian, care fusese profesor la Universitatea din Bologna (f 1151).

în cuprinsul acestei colecţii au intrat toate canoanele şi decretaliile din colecţiile anterioare şi a servit drept principal cod al Bisericii din Apus, pînă în veacul al XVI-lea.

între timp s-au mai alcătuit numeroase colecţii de decretalii papale şi apoi s-a procedat la redactarea unui cod nou şi complet al întregului drept al Bisericii Apusene, în jurul anului 1500.

11) *Corpus juris canonici.* Alcătuit pe la anul 1500 de către Jean Chappins, profesor la Paris, pe baza întregului material cuprins în colecţiile anterioare, triat şi sistematizat în, parte, acest nou cod a fost numit de la anul 1850 încoace, Corpus juris canonici.

12) Codex juris canonici

Vechiul Corpus juris canonici, completat mereu cu material juridic, emis de scaunul roman, a fost înlocuit din anul 1917 cu un cod oficial al Bisericii Catolice,- publicat sub numele de Codex juris canonici, revizuit în 1983, în lumina hotărîrilor Conciliului II Vatican.

Tot din 1917 încoace s-a mai întreprins alcătuirea şi publicarea — pe rînd*— a unui cod al Bisericilor Catolice orientale sub numele de:

13) Codex *juris ecclesiarum orientalium.* Deşi abia publicat s-a simţit nevoia unor modificări şi completări (la acest cod), iar Conciliul II Vatican (1962—1965) îi va aduce şţ acestuia, prin hotărîrile sale modificări însemnate.

Pe lîngă colecţiile acestea de legi sau canoane bisericeşti romano-catolice, în conţinutul cărora au intrat numai tangenţial şi unele dispoziţii din legile de stat privitoare la treburile bisericeşti, în cadrul bisericilor locale protestante din Apus au mai apărut şi numeroase colecţii de stat privitoare la Biserică, aduse fie de către o seamă de adunări mixte, ţinute în cadrul Bisericilor şi a statelor respective, cît şi de împăraţi, regi, de către alte organe de stat sau organe mixte de stat şi bisericeşti etc.

Cele.mai importante dintre acestea sînt: — La anglicani: Act of Supremacy, emis de regele Henric VIII ; cele 6 articole de credinţă din 1359; cele 42 articole, emise de Eduard al Vl-lea şi Toma Cramer,- Cartea de rugăciuni (Common Prayer Book) ; cele 39 articole de credinţă emise de Matei Parker din 1571 ; — La prezbiterieni: Mărturisirea de credinţă din 1567',- — La luterani : Cele două catehisme ale lui Luther din 1529; Confessio Augustana din 1530; Articolele Schmalkaldice din 1537; Confessio Bohemica. din 1537; — La zwinglieni: Confessio Helvetica Prior, din 1586 ; — La calvini : Confessio Helvetica Posterior ; — La unitarieni : Catehismul de la Racov (Polonia).

2. Codicii şi colecţiile Bisericilor locale din Răsărit

Pe lîngă Codicii şi colecţiile Bisericii Ecumenice, au apărut — în decursul timpului —. numeroşi codici sau colecţii alcătuiţi în cadrul Bisericilor locale, pentru uzul acestora.

Dacă ne gîndim la v/emea cea mai veche, trebuie să concepem că cele dintîi colecţii s-au alcătuit în cadrul Bisericilor locale şi că prin difuzarea acestora, în restul Bisericii, s-a ajuns ca ele să dobîndească un caracter general, pe cale de acceptare de către cele mai multe Biserici şi de folosire a lor. S-a produs exact acelaşi proces care a avut loc şi cu * ' Calendarele, cu Sinaxarele, cu~ Liturghiile şi cu alte scrieri sau rînduieli bisericeşti.

Neîncercînd o incursiunie în istoria celor mai vechi colecţii locale ale Dreptului bisericesc, căci acestea nu prezintă vreun interes deosebit, în afară de cele pe care le-am amintit la capitolul în care a fost vorba de codicii apostolicii, ne vom referi numai la codicii şi colecţiile mai tîrzii din Bisericile locale, fiindcă numai acestea au o importanţă deosebită pentru studiul Dreptului bisericesc.

a. **Codicii şi colecţiile legiuirilor Bisericilor Ortodoxe particulare** de limbă greacă.

1) Ton aghion Sinodon ... nea... sinatroisis — Veneţia, 1761, două tomuri. Este o colecţie făcută de *Spiridon Melias,* ierarh grec şi păstor al ortodocşilor din Veneţia. Cuprinde canoanele apostolice, ale celor şapte Sinoade ecumenice, ale sinoadelor particulare, ale sinodului de la 879 şi alt material canonic de provenienţă mai tîrzie.

2) Sillogi panton ton ieron ke tion kanonon — Veneţia, 1787, colecţie alcătuită cu cheltuiala lui *Neofit "Peloponezianul,* mitropolit al Nazaretului, de către *ieromonahul Agapiu* (Agapios Leonardos), originar tot

din Peloponez. Nu este o colecţie completă. Lipsesc o seamă de canoane ale Sfinţilor Părinţi şi cele ale sinoadelor din 861 şi 879 — 880. Are şi unele particularităţi : înşirarea cronologică a canoanelor, textul multor canoane este prescurtat, la sinodul Trulan apar 103 canoane, are un indice canonic foarte amănunţit, alcătuit de un oarecare Teodosie, n-are comentarii, la fiecare sinod se dă cîte un scurt istoric etc.

3) *Kanonicon* — Constantinopol, 1798. O colecţie tipărită din . 1798 pînă în ianuarie 1800, cînd s-a publicat cu cheltuiala şi aprobarea patriarhului *Neofit al VlI-lea* al Constantinopolului, de către călugărul *Hristofor,*.din Sfîntul schit Prodromul de la Athos.

Este cea mai cuprinzătoare colecţie de canoane tipărită pînă atunci de greci. Înşirarea lor se face astfel: canoanele apostolice, ale Sinoadelor ecumenice, ale sinoadelor locale şi ale Sfinţilor Părinţi. Textul canoanelor este însoţit de comentarii făcute după marii canonişti : Aristen, Zonara, Balsamon, Vlăstare, etc., şi după legile bizantine politico-bisericeşti.

Lipsesc unele canoane ale Sfinţilor Părinţi. La urmă are un amănunţit indice canonic alfabetic, pe materii. La fiecare sinod se dă cîte un scurt istoric, la fel şi la fiecare Sfînt Părinte.

4) *Pidalionul* — Leipzig, 1800.

Este o colecţie completă de canoane cu comentarii, făcută de ieromonahul *Agapiu* care a publicat colecţia din 1787 de la Veneţia şi de *călugărul Nicodim*, cu binecuvîntarea patriarhului Neofit al VlI-lea al Constantinopolului şi cu aprobarea sinodului acestuia.

Ediţia a doua s-a tipărit în 1841 la Atena, iar ediţia a treia la Zante în 1864, care e cea mai bună. Ordinea înşirării este următoarea: Canoanele apostolice, ale Sinoadelor ecumenice, ale sinoadelor particulare, ale Sfinţilor Părinţi, ale lui loan Postnicul, Nichifor Mărturisitorul şi Nicolae din Constantinopol, luate toate din Sinodiconul lui Beveregius (vezi mai jos). Are comentariile făcute după acelea ale lui Hristofor din Kanonicon, dar mai dezvoltate prin folosirea lui Aristen, Zonara, Balsamon şi Sintagmei lui Vlastare. La sfîrşit are un tratat despre gradele de rudenie.

.5) *Sintagma Ateniană.* Colecţie publicată de G.A. Rallis, preşedintele Curţii de Casaţie, şi M. Potlis, profesor la Universitatea din Atena, în 6 volume, Atena 1852 — 1859. Volumul I cuprinde: Nomocanonul în 14 titluri al lui Fotie, însă numai partea I, adică indicele de canoane şi de legi politico-bisericeşti cu explicările Iui Balsamon ,• volumul II • canoanele apostolice şi ale Sinoadelor ecumenice ; volumul III: canoanele sinoadelor particulare; volumul IV : canoanele Sfinţilor Părinţi. La toate canoanele din volumele II—IV sînt date comentariile lui Zonara, Balsamon şi Aristen; vblumul V cuprinde legile împărăteşti de la Justinian la Andronic (1226) şi deciziile sinoadelor patriarhale din Constantinopol, începînd cu 911 pînă la 1835, apoi cataloagele scaunelor mitropolitane şi episcopale, două legi ale regelui Otto al Greciei (1852), cu privire la organizaţia Bisericii autocefale din Grecia ; iar volumul VI cuprinde : Sintagma Alfabetică a lui Matei Vlastare.

6) *Oiinduhi canonice.* Epistole, hotărîri, răspunsuri canonice, ale patriarhilor din Constantinopol — din cele mai vechi timpuri — pînă în a doua jumătate a veacului XIX, două volume, publicate la Constantinopol, 1888, 1889 de M*anuil Ghedeon.*

7) *Legislaţia Patriarhatului Ecumenic* (Nomologhia Icumenicu Patriarhiu), publicată de *M. Teotokas* în Constantinopol la 1887, cuprinde legislaţia Patriarhiei din 1800 .pînă la 1886.

8) *Codicii greceşti.* Legislaţia de stat în chestiuni bisericeşti şi legislaţia Bisericii din Grecia, de la 1833 pînă la 1900 — publicată de *G. Diovuniotis* la Atena, în anul 1901.

9) *Documente Patriarhiceşti,* trei volume, Constantinopol 1902, 1904, 1905, publicate de *Kaîinic Delicanis;*

10) *Canoanele Bisericii Ortodoxe* — publicate fără comentarii de *H. Alivisatos,* Atena.

11) Jus greco-romanum (Dreptul greco-roman). Corp al legilor şi colecţiilor politico-bisericeşti şi civile din epoca de după Justinian, pînă la căderea imperiului bizantin, publicat de *I.* şi P. *Zepos,* la Atena, în 1931. Are opt volume. Volumul 8 cuprinde codul civil al Moldovei, din 1817 — dat de domnul fanariot Scarlat Kalimachi şi codul civil al Ungrovlahiei din 1818, dat de Ioan Vodă Caragea. Ambele sînt în limba greacă.

b. **Codicii şi colecţiile legiuirilor Bisericilor Ortodoxe de limbi slave.**

1) Codicii şi colecţiile Bisericii Ortodoxe din Moravia Mare.

— Nomocanonul lui Metodie.

Sfîntul Metodie, Apostolul slavilor, episcop al moravilor, sec. IX traduce din greceşte în slavona veche Nomocanonul lui Ioan Scolasticul, patriarhul Constantinopolului (565—578), alcătuit de acesta după 565, selecţionînd şi comentînd Sfintele Canoane, avînd mereu în atenţie bunul mers al vieţii bisericeşti din eparhia sa. Urmînd lucrarea Sfinţilor Părinţi, care adaptau hotărîrile diferitelor sinoade pe seama eparhiilor lor, Sfîntul Metodie voia să facă din codul canonic al lui Ioan Scolasticul un codex canonic util Bisericii morave, menit să satisfacă cerinţele practice ale acesteia, lăsînd la o parte tot ceea ce a considerat nefolositor şi adăugind formule locale slave, în special în ceea ce priveşte judecata»

De la Sfîntul Metodie au mai rămas şi alte scrisori cu conţinut juridic şi canonico-juridic ca şi un vocabular al termenilor slavi proveniţi din terminologia juridică clasică greco-romană.

2) *Codicii şi colecţiile legiuirilor Bisericii Ortodoxe Sîrbe.*

— Cormciaia Sf. Sava.)

Sfîntul Sava Nemania, arhiepiscop al Bisericii Sîrbe retrăgîndu-se la Sf. Munte Athos a alcătuit un cod de **tip** nomocanonic pentru **uzul** Bisericii Sîrbe în limba veche slavă, folosind colecţia de canoane care i-a servit lui Alexie Aristen pentru comentariile pe care le-a făcut, precum şi aceste comentarii, la care a mai adăugat în plus extrase din legile împăraţilor bizantini privitoare la treburile bisericeşti ca şi o serie de alte materiale.

Cormciaia Sf. Sava s-a aplicat în Biserica Sîrbă începînd din secolul al XlII-lea şi constituie pînă azi principalul cod nomocanonic al acestei Biserici.

— *Zaconicul lui Ştefan Duşan.*

Zaconicul a apărut la 1349 sau la 1354, în timpul domniei ţarului Ştefan Duşan (1349—1354), la puţină vreme după ce acesta în anul 1346 proclamase arhiepiscopia de Ipek patriarhie. Zaconicul cuprinde legi privitoare la treburile statului, dar şi legi privitoare la treburile bisericeşti, aşa încît a fost multă vreme folosit şi în viaţa Bisericii Ortodoxe Sîrbe.

— *Sintagma lui Matei Vlastare în traducere slavonă.*

Sintagma alfabetică a lui Matei Vlastare alcătuită în anul 1335 a fost tradusă în limba slavă veche în anul 1348, în epoca lui Ştefan Duşan, tot la Sfîntul Munte Athos unde se alcătuise şi Cormciaia. Din veacul al XlV-lea s-a întrebuinţat în Biserica Sîrbă şi a fost cunoscută şi în Ţările Române.

— *Zbornik Pravila.*

Zbornikul este o colecţie a canoanelor ce fac parte din codul oficial al Bisericii Ortodoxe, tradusă în sîrbeşte şi publicată' cu comentarii de către episcopul Nicodim Milaş în anul 1884, la Zapa.

Colecţia s-a tradus şi în româneşte cu titlul: «Canoanele Bisericii Ortodoxe» de către N. POpovici şi U. Kovincici la Arad în anii 1930—1936.

3) *Codicii şi colecţiile legiuirilor Bisericii Ortodoxe Bulgare.*

— *Cormciaia*

Cormciaia Sfîntului Sava folosită în Biserica Sîrbă a trecut la bulgari, devenind codul oficial al Bisericii Ortodoxe Bulgare, rămas . pînă astăzi principalul cod nomocanonic al acestei Biserici.

In Biserica Bulgară s-au aplicat iniţial nomocanoanele greceşti, în vremea în care această Biserică s-a găsit sub jurisdicţia Bisericii Ecumenice a Constantinopolului, ca şi versiunile slave ale acestora, între care sînt de amintit cele întocmite în vremea patriarhului Eftimie de Tîrnovo şi cele folosite în cuprinsul Arhiepiscopiei de Ohrida.

— *Pravilata*

Pravilata este alcătuită de profesorul Ştefan Ţancov şi publicată la Sofia în două volume în anii 1912 şi 1915. Ea cuprinde canoanele din codul oficial al Bisericii Ortodoxe în limba greacă şi traducerea lor în limba bulgară, afară de canoanele Sfinţilor Părinţi, la care adaugă textul prescurtat al canoanelor însoţite de comentarii din Cormciaia şi Comentariile canoniştilor bizantini : Aristen, Zonara şi Balsamon.

4) *Codicii şi colecţiile legiuirilor Bisericilor Ortodoxe Ruse.*

în Biserica Ortodoxă Rusă se întîlnesc traduceri în manuscris ale nomocanoanelor bizantine încă' din veacul al X-lea.

Dintre acestea avem cunoştinţă despre următoarele :

— *Nomocanon în limba slavă din sec. X.*

Acesta nu s-a păstrat. Despre el se face menţiune într-un inventar din 1142 al Schitului Mînăstirii Siluros din Sfîntul Munte Athos.

— *Nomocanonul în 50 de titluri al lui Ioan Scolasticul.*

Acest Nomocanon în traducere slavă se păstrează în manuscris în biblioteca sinodală din Moscova. Traducerea din limba greacă s-a făcut în veacul al XllI-lea, probabil de provenienţă sîrbă, făcută de Sfîntul Sava sau de vreun călugăr slav de la Sf. Munte Athos. După cuprins, care este în cea mai mare parte prelucrare a Nomooanonului de pocăinţă al patriarhului de Constantinopol Ioan Postnicul (582—595), iar după caracterul lingvistic s-ar părea însă să fie o traducere făcută în Bulgaria.

— *Nomocanonul în 14 titluri.*

Acesta s-a tradus pe vremea lui Iaroslav, în veacul al Xl-lea.

Dintre numeroasele manuscrise slave s-au tipărit următoarele :

— *Nomocanonul sau Pravila Legii*

Alcătuit suib formă de manuscris la Sfîntul Munte Athos de către călugărul de neam moldovean Pavel Berînda, şi cuprinzînd cabanele Sfinţilor Apostoli şi al celor şapte sfinte soboare ecumenice şi tipărit apoi de autor la Kiev, la mănăstirea Lavra Pecarska, la anul 1620.

A fost apoi reeditat la anul 1624 tot la Lavra Pecerska (Kiev) de către Zaharia Kopistenschi, la anul 1629, la Kiev de către mitropolitul, os de domn moldovean, Petru Movilă ; la anul 1646 la Liov (Lemberg) de către episcopul Arsenie Jeliborschi.

Nomocanonul mai apare apoi în ediţii speciale, ca anexă la Marele Trebnic din anii 1639, 1651, sub îngrijirea patriarhului Iosif ; 1680, sub patriarhul Ioachim ; seria ediţiilor continuînd şi în veacurile următoare.

In anul 1678 sub episcopul Eustratie al Romanului s-a făcut traducerea acestui Nomocanon, care se păstrează în manuscris la Mînăstirea Putna.

— *Cormciaia Kniga* (Pidalion = Cartea Cîrmuirii).

Alcătuită de mitropolitul sîrb Sava Nemania, fost monah la Hilandar (Sfîntul Munte Athos), pe la anul 1220. De la sîrbi, codicele a trecut la bulgari, de unde despotul Iacob Sviatoslav îl trimite în anul 1262 mitropolitului Kiril al Kievului. în sinodul din Vladimir (1274), acest codice a fost declarat obligatoriu şi pentru Biserica Ortodoxă din Rusia. Mai tîrziu a fost tipărit la Moscova cu greşeli în anul 1650; apoi în anul 1653, cînd a fost publicat sub patriarhul Nicon. S-a retipărit apoi în anii 1787, 1804 şi 1816.

Codicele slav cuprinde, partea I: un prolog cu două scrieri polemice contra latinilor, analiza Schismei, istoricul încreştinării ruşilor şi istoricul Patriarhiei Ortodoxe Ruse, apoi istoria Sinoadelor ecumenice şi particulare şi partea canonică din Nomocanonul lui Fotie. Partea a Il-a sau corpul Cormciaei cuprinde în 70 de capitole: Sinopsa comentată de Alexie Aristen (cap. 1—14),; legile politico-bisericeşti şi legile cu privire la cununie, tomul unirii şi răspunsuri canonice (cap. 42—70). Epilogul conţine : pretinsul document de donaţie al lui Constantin cel Mare către papa Silvestru şi un tratat polemic împotriva latinilor.

— *Kniga Pravil*

Este un codice care cuprinde canoanele Sfinţilor Apostoli, ale Sinoadelor ecumenice şi particulare şi ale Sfinţilor Părinţi, publicat la Moscova în anul 1839, apoi reeditat în anii 1843 şi 1862. Are textul autentic grecesc şi în paralel traducerea slavă.

— *Pravila Sfinţilor Apostoli, a Sfintelor Soboare Ecumenice şi Locale şi a Sfinţilor Părinţi, cu comentarii*

Acest codice a apărut la Moscova, în şase volume (3 tomuri); Este o colecţie a tuturor canoanelor cu comentarii. A fost apoi reeditată: între anii 1887—1888 la Moscova ; între anili 1912—1915, la Moscova, şi ea cuprinde toate canoanele, în text paralel grec şi slavon, cu comentariile lui Zonora, Aristen şi Balsamon, plus cele din Cormciaia.

c. **Legiuirile mai noi ale Bisericilor Ortodoxe autonome şi autocefale.**

1) Patriarhia de Constantinopol

— Legi de organizare sau canonisme 1856, 1860 ;

— Legea bisericească în 14 articole dată de Adunarea Naţională Turcă, în anul 1920 ;

— Legea de organizare din 1922, modificată în anii 1923, 1937, 1940.

2) *Patriarhia din Alexandria*

— Legea de organizare din 1900, perfectată în 1926, cu adaosuri în 1929, 1936 şi 1938.

3) *Patriarhia din Antiohia*

— Legea de organizare din 1900, modificată în 1929.

4) *Patriarhia din Ierusalim*

•— Statutul din 1875, modificat de comisarul britanic în anul 1931, 1933 şi 1938 ;

— Statutele Frăţiei Sfîntului Mormînt din 1882 şi 1902.

5) *Mitropolia din Cipru*

— Statutul din 1914, cu adaosuri ulterioare.

6) *Mitropolia din Grecia*

— Legea organică din 1833, completată în 1852—1853; 1856—1858 ;

— Legea din 1923 (tradusă de Dragomir Demetrescu în revista Biserica Ortodoxă Română din anul 1924).

— Legea din 1928. •

— Legea de organizare din 1931, 1932, completată în 1935 şi 1938 (tradusă de G. Cronţ, în revista Biserica Ortodoxă Română, nr. 1—4, 1936).

— Legea organică de necesitate din 1940 (tradusă de D. Fecioru, în revista Biserica Ortodoxă Română, nr. 1—4, 1940).

7) *Patriarhia Ortodoxă Rusă*

— Statutul din 1721 ;

— Statutul Patriarhiei Ortodoxe Ruise, din decembrie 1917, (tradus de Nazarie C., în revista Biserica Ortodoxă Română, octombrie 1922 — iulie 1923) şi din 1945.

8) *Patriarhia Ortodoxă Sîrbă*

— Legea şi statutul din 1823, 1836, 1891 ;

— Legea Bisericii Iugoslave din 1926, promulgată în 1929, cu completări în 1931 ;

— Noua Lege din 1934 (în revista Biserica Ortodoxă Română, nr. 7—8, 1934).

3. Codicii şi colecţiile legiuirilor Bisericii Ortodoxe Române. Codici şi colecţii în manuscris

Creştinismul românesc de rit ortodox este de origine oriental-răsăriteană şi de limbă latină. Acest lucru arată în mod clar că Biserica românească străveche s-a găsit originar şi apoi timp foarte îndelungat, în strînse legături ou centrele bisericeşti ortodoxe de limibă latină din Peninsula Balcanică, oa şi eu cele greceşti.

Din epoca aceea de început a Bisericii, în afară de documentul viu al limbii române în genere şi al terminologiei religioase creştine de bază privind credinţa, cultul şi organizarea bisericească, nu ni s-au păstrat alte documente, deci nici izvoare ale dreptului canonic. Este totuşi cu neputinţă ca să fi existat o Biserică de limbă românească fără să fi folosit minime legi de organizare, după cum, tot cu neputinţă este să ne imaginăm că n-ar fi existat, într-o asemenea Biserică minime texte liturgice şi extrase din Sfînta Scriptură care se folosesc în cadrul cultului.

Nepăstrîndu-se decît în limbă urmele acestora, desigur nu putem să le identificăm decît în acest mod generic, în documentul viu al limbii noastre, în care s-au păstrat atît urmele cultului latin cît şi urmele Sfintei Scripturi şi a legilor bisericeşti folosite odinioară în limba latină.

Alături de limbă, al doilea document viu poate fi considerat, şi el a fost mereu considerat ca atare, *obiceiul de drept*, şi anume un obicei juridic mai cuprinzător, avînd elemente de drept profan precum şi elemente de drept canonic. Desigur însă că, în afară de puţine elemente consemnate cu timpul în documente, nici din obiceiul de drept nu ni s-au păstrat deqît prea puţine urme. S-a păstrat întnsă amintirea lui, aşa cum s-a păstrat în tezaurul limbii şi amintirea altor realităţi ale vieţii noastre de odinioară l(oare au dispărut).

Sub influenţa grecească de mai tîrziu şi apoi sub influenţa- slavă, viaţa bisericească a românilor a luat înfăţişări diverse şi se prea poate ca în epoca în care s-a desfăşurat procesul care ne-a îndepărtat de legăturile cu centrele bisericeşti de limbă latină şi ne-a obligat să stabilim legături cu cele de limbă greacă şi apoi cu cele de limbă slavă, unele părţi ale Bisericii noastre să fi păstrat caracteristicile legăturilor bisericeşti originare, altele să se fi înfăţişat cu cele caracteristice pentru legăturile cu centrele bisericeşti greceşti, iar altele, să fi avut pe cele aduse, determinate de legăturile cu centrele bisericeşti slave.

în orice caz, influenţa puterii bizantine în Balca-ni şi la nordul Dunării a fost permanentă şi atît de puternică, încît ea a dus şi la încreştinarea, prin misionari din Bizanţ, a unor populaţii îndepărtate, ca moravii şi boemii, în veacul IX, prin lucrarea misionară a Sfinţilor Ciril şi Metodie, după ce în acelaşi veac fuseseră încreştinaţi şi bulgarii din vecinătatea noastră (866). La puţină vreme după aceea, tot prin influenţa Bizanţului s-au încreştinat şi alte popoare din jurul nostru, de astă dată unul de la Apus — maghiarii —, şi altul de la Răsărit — ruşii.

Dar după cum se vede, teritoriul şi populaţia ţării noastre erau cuprinse în vremea aceea în aria de influenţe a Bizanţului, şi nu numai că era cuprinsă oarecum, ci, era circumscrisă precis prin acţiuni duse de bizantini în nord-vestul şi în sudul nostru, iar pe de altă parte, în apusul şi în răsăritul nostru, aşa încît ţara şi populaţia ţării noastre apar într-un

spaţiu determinat, care formează exact inima crucii acţiunilor duse în epoca respectivă de către Bizanţ în această parte a lumii.

Faptul că din epoca respectivă nu se pomeneşte şi despre vreo încreştinare a românilor, nu dovedeşte decît că aceasta n-a mai fost necesară, pentru că românii erau de multă vreme creştini. Dacă lucrurile ar fi stat altfel, atunci Bizanţul nu ne ocolea, dîndu-ne tîrcoale din toate părţile, fără a-şi fi extins acţiunea sa misionară şi asupra românilor.

Pe de altă parte, dacă ne ocolea Bizanţul, nu ne-ar fi scăpat din vedere Roma, care după cum se ştie a intrat în rivalitate cu Bizanţul pe teren misiojiar atît în îndepărtata Moravie cît şi în foarte apropiata şi vecina Bulgarie, papa Formosus pretinzînd la anul 868, cînd misionarii săi latini i-au alungat pe misionarii bizantini din Bulgaria, că întreg teritoriul Bulgariei face parte din ţinutul care aparţinuse odinioară politiceşte de imperiul de apus, iar bisericeşte de centre ierarhice subordonate Romei. Ar fi fost cu neputinţă ca şi chiar în* timpul certei pentru misiune din Bulgaria să nu fie amintiţi şi românii, dacă aceştia nu ar fi fost creştini şi dacă nu-şi aveau o Biserică a lor cu o identitate bine precizată, cunoscută de cele două centre mari bisericeşti rivale şi recunoscută ca avînd o poziţie proprie ce nu mai putea da naştere la litigii între Răsărit şi Apus.

Cum se explică totuşi faptul că pe cîtă vreme slavii încep îndată după încreştinare a folosi în limba lor unele colecţii de drept bisericesc, pe care le-au primit din Bizanţ, şi în speţă Nomocanonul în 50 de titluri, tradus de Metodie, şi răspîndite la toţi slavii din jurul nostru, şi anume şi la moravi şi la bulgari şi la sîrbi şi la ruşi, nu se face nici o pomenire despre vreo astfel de colecţie de legi bisericeşti în limba română, sau despre una care ar fi fost folosită şi de români ?

Fără îndoială numai prin faptul că Biserica Ortodoxă Română şi-a păstrat vechile ei rînduieli de organizare, fie în limba latină, fie în limba greacă. De prin veacul al X-lea va fi început a folosi şi unele nomocanoane sau pravile slave, alături de cele vechi latine şi greceşti, căci mai ales cele greceşti s-au folosit şi în Bisericile slave alături de cele slavone.

Cu timpul, urmele legiuirilor latine s-au păstrat numai în documentul viu al limbii, aşa precum am mai spus, iar locul lor l-au luat colecţii de legiuiri bisericeşti greceşti şi slave. Acestea au fost folosite paralel timp îndelungat, datorită legăturilor pe care Biserica română le-a păstrat mereu şi cu Bizanţul şi cu centrele ierarhice slave, între care, la sud de Dunăre cu Arhiepiscopia Ohridei, iar din partea de. nord şi de răsărit a ţării noastre, cu Mitropolia Haliciului şi cu aceea a Kievului.

Dar principalul centru de multiplicare şi de difuzare a scrierilor bisericeşti de tot felul, inclusiv a colecţiilor canonice şi nomocanonice, centru cu care Biserica! noastră & avut isfr'înse legături, era Muntele Athos. Acolo au trudit numeroşi călugări slavi şi români, alături de greci, îndeletnicindu-se atît cu alcătuirea cît şi eu multiplicarea sau copierea scrierilor bisericeşti, inclusiv a celor de cuprins juridic.

O activitate asemănătoare s-a desfăşurat şi în marile centre bisericeşti sud-slave, adică la Patriarhiile din Tîrnovo şi la cea din Ipec, care fiind vecine cu noi, au contribuit şi ele la difuzarea deopotrivă în limba

greacă şl în cea slavă a unor colecţii de legi bisericeşti. Cel puţin. în veacul al XlII-lea, cînd Cormciaia a devenit codul bisericesc principal al Bisericilor Ortodoxe Slave, este cu neputinţă ca ea să nu fi fost difuzată, adică să nu fi fost transmisă sau măcar făcută cunoscută şi Bisericii române.

în cadrul schiţat din elementele relevate, se poate înţelege şi explica în mod suficient de clar prezenţa a numeroase colecţii de legiuiri bisericeşti în limba greacă şi în limba slavonă pe teritoriul ţării noastre. Iar dacă unele ni s-au păstrat în textul lor complet sau măcar fragmentar, despre altele, mai vechi decît cele cunoscute, ni s-a păstrat măcar amintirea, dovadă sigură a existenţei lor.

Prin influenţă slavă, atît legilor bisericeşti propriu-zise, care se numesc canoane, cît şi colecţiilor de legiuiri bisericeşti de cuprins canonic sau de cuprins nomocanonic, li s-a zis pravile.

Sub acest nume, ni s-au păstrat numeroase colecţii de legiuiri vechi bisericeşti, a căror manuscrise au fost numai în parte studiate. Dintre ele, vom menţiona vreo cîteva pravile greceşti şi vreo cîteva pravile slavone mai de seamă, care au circulat sau au fost şi realmente folosite în Biserica noastră.

Cele care prezintă un deosebit interes cărturăresc şi istoric-documentar sînt următoarele :

4. **Codici şi colecţii de legi de stat şi de canoane sau colecţii mixte în manuscris (nomocanoane) în limba greacă şi în limba slavonă**

a. **Extras (excerptum) din Vasilicale sau Pravila Iui Alexandru cel Bun (1400—1432).**

Aceasta este prima colecţie de legi despre care se face pomenire că ar fi existat pe pămîntul patriei noastre.

Despre existenţa ei ne vorbeşte Dosoftei mitropolitul Moldovei şi Dimltrie Cantemir în lucrarea sa Descrierea Moldovei (Desoriptio Moldaviae, partea a doua, Politica, cap. XI: Despre legile provinciale — locale — ale Moldovei), unde spune că: «Stîrnit (îndemnat) de aceste neajunsuri (inexistenţa unor codici de legi), Alexandru Întîiul domnul Moldovei, pe care, pentru strălucitele (însemnatele) lui virtuţi ai noştri l-au numit «cel Bun», cînd a primit coroana regească de la împăratul din Constantinopol, a luat totodată şi legile grecilor care se cuprindeau în cărţile Vasilicalelor ; *apoi a aşezat ca pravilă acest extras (excerptum) diri volumele acelea mari ale Vasilicalelor de care se foloseşte şi azi Moldova*

Extrasul despre care ne vorbeşte Dimitrie Cantemir, făcut probabil în limba greacă, după legile bizantine, nu se ştie dacă a fost utilizat în această limbă sau s-a tradus în limba slavonă sau română şi dacă el s-a făcut pe vremea lui Alexandru cel Bun sau el a preexistat acestuia sub fbrma unei Sinopse a Vasilicalelor (Synopsis Basilicorum), despre care se ştie că a circulat în veacurile următoare marii reforme juridice a dinastiei bizantine a macedonenilor în toate ţările din zona de influenţă a Bizanţului şi deci posibil să fi fost cunoscută şi în Moldova.

Nepăstrîndu-se însă nici un exemplar, existenţa acestui codice este mult discutată în contradictoriu de către cărturarii români şi străini.

Unii susţin posibilitatea existenţei unui astfel de codice aducînd şi cîteva mărturii istorice şi documentare, iar alţii neagă aceasta.

Ce este siguir, este faptul că o ţară, ea aceea a lui Alexandru nu s-a putut organiza fără- legi, şi acestea nu puteau fi decît acelea care erau peste tot în acea vreme, legile bizantine. Obiceiul pămîntului care reglementa în genere proprietatea şi dreptul de proprietate nu exclude şi existenţa unor legi scrise care privesc în special funcţia cultural-educativă a statului feudal, ca şi administrarea, organizarea şi conducerea Statului şi Bisericii.

b. **Sintagma Alfabetică a lui Matei Vlastare.**

Matei Vlastare, monah din Salonic, a alcătuit în limba greacă la anul 1335 un nomocanon sistematic, în care sînt grupate în 24 de capitole designate prin cele 24 litere ale alfabetului grecesc, canoanele şi legile de stat privind diferite chestiuni de drept bisericesc.

Datorită valorii ei practice, Sintagma Alfabetică care avea caracterul unui compendiu practic de reguli' canonice şi civile, s-a tradus în linuba slavă încă din anii 1345, 1348 în Serbia, pe timpul domniei lui Ştefan Duşan. Ea a circulat în versiune slavă, în toate ţările de sub influenţa bizantină : Bulgaria, Ţările Române, Rusia, Armenia şi Georgia sub forma de copii manuscrise făcute mai ales de către călugări. De la sîrbi, Sintagma a trecut apoi la bulgari sub ţarul Ivan Alexandru (1331—1371), de unde probabil la ruşi şi la georgieni. Numărul manuscriselor greceşti cunoscute azi ating cifra de 90, iar a celor slave cifra de 70.

Circulaţia largă a manuscriselor Sintagmei atestă popularitatea şi utilitatea acesitui cod.

La textul originar al Sintagmei, copiştii au mai adăugat şi alte piese, împrumutate din alte izvoare de drept, şi au anexat, la unele exemplare şi un vocabular al termenilor juridici latin-grec, şi respectiv, latin-slav.

In Ţările Române, primele manuscrise cunoscute ale Sintagmei datează de la mijlocul secolului al XV-lea şi provin, după toate probabilităţile, de la Sfîntul Munte Athos, prototipurile celor slave fiind aduse chiar de pe vremea voievodului Alexandru cel Bun, fără să fie exclusă posibilitatea cunoaşterii Sintagmei chiar şi de mai înainte, prin intermediul bulgarilor şi sîrbilor, care cunoşteau de mult acest cod.

Exemplarele care circulau pe pămîntul patriei noastre au fost apoi ^recopiate de copiştii noştri — în special călugări — şi s-au difuzat pe la centrele bisericeşti şi pe la mănăstiri, unde funcţionau şi şcolile pentru pregătirea clericilor şi diecilor, funcţionari ai cancelariilor şi copişti domneşti.

în bibliotecile româneşti şi străine, unde au ajuns pe diferite căi, s-au păstrat un număr apreciabil de manuscrise ale Sintagmei atît în greceşte cît şi în slavonă. Unele provin din secolul al XV-lea, cele mai multe însă din secolele XVI—XVII. Evident însă, că numărul acestora la vremea respectivă a fost mai mare şi că noi nu cunoaştem decît ceea ce, printre vicisitudinile vremii, ni s-a păstrat. Mănăstirile şi dicasteriile de la mitropolii şi episcopii aveau cu siguranţă «cel puţin o copie din această carte aşa des întrebuinţată».

Manuscrisele păstrate, unele scrise în limba greacă, iar altele în limba slavă veche

Dintre exemplarele în manuscris ale Sintagmei în *limba greacă* s-au păstrat şi ne sînt cunoscute următoarele :

— Manuscrisul grec al Sintagmei Alfabetice din anul 1342.

Este o copie făcută la cîţiva ani după alcătuirea sa (1335), lâ anul 1342, înainte chiar de a se fi tradus'în limba slavă de către sîrbi (1345—• 1348). A circulat în Moldova şi Ţara Românească. A fost în Biblioteca sinodală sub nr. 149. Se păstrează în Biblioteca de istorie din Moscova,

Important este că acest exemplar conţine şi un *glosar Iatin-grecesc,* care constituie originalul după care s-a alcătuit glosarul latin-slav din copiile slavoneşti ale Sintagmei, glosar care însă nu există în originalul lucrării lui Matei Vlăstare din 1335.

— Manuscrisele Sintagmei în limba greacă aflate în Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România:

Manuscrisele care au intrat în Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România provin de la mitropolii şi episcopii unde erau folosite fie ca instrumente juridice la centrele eparhiale, ca şi de la şcolile de învăţămînt teologic, în special de la Seminarul Central şi Colegiul Sfîntul Sava, unde erau folosite ca manuale şcolare.

C. Litzioa în Catalogul manuscriselor greceşti enumeră opt manuscrise şi anume : Manuscrisul nr. 206 din secolul al XVII-lea, Manuscrisul 128, scris de Atanasie Halidas Sarasitul la 1 iunie 1736 ; Manuscrisul nr. 51, scris de ieromonahul Chirii din insula Leros, în anul 1788 ; Manuscrisul nr. 22, provenit de la Meletie din Leros, secolul al XVIII-lea; Manuscrisul nr. 621, din secolul al XVIII-lea ,• Manuscrisul nr. 176 ; Manuscrisul nr. 389 ; şi Manuscrisul nr. 213.

I. Peretz compară textul acestor opt manuscrise cu textul Sintagmei lui Matei Vlastare şi constată că numai manuscrisul nr. 213 este identic cu textul Sinagmei redat de Rali şi Potli, care cuprinde 3030 capitole ale Sintagmei, păstrînd aceeaşi ordine. Celelalte manuscrise au lipsuri.

— Patru manuscrise ale Sintagmei, în limba greacă, păstrate în bibliotecile din Iaşi

C. Erbiceanu, care studiază fondul de manuscrise greceşti din Bibiblioteca Mitropoliei din Iaşi, semnalează următoarele :

— Manuscrisul grec al Sintagmei Alfabetice, secolul XV (1400—1450)

Exemplarul, legat în piele,, din secolul al XV-lea, a fost adus la Iaşi probabil de unul din cei doi mitropoliţi de origine greacă din prima jumătate a secolului al XV-lea Damian (1436—1447) şi Ioachim (1449—1455). Manuscrisul care a aparţinut Mitropoliei Moldovei, în prezent se aflâ la Biblioteca. Centrală Universitară «Mihai Eminescu» din Iaşi (sub nr. 303 = VI.11). El poartă pe prima filă, semnătura în greceşte a mitropolitului Dosoftei, cu'data 7178 (1674), şi a mitropolitului Veniamin Costachi, (mitropolit în 4803—41808 şi 1812—1848), care scrie la isfîrşit, în limba greacă, şase file, în care da indicaţii duhovnicilor cum să aplice pedepsele şi cum să trateze pe cei căzuţi de la credinţă, ca şi rugăciu-

nile de iertare oare se află în Moilitfelnic. Se mai află şi indicaţia «din ale Sfîntului Moldovei Veniamin».

— *Manuscrisul din Biblioteca Mitropoliei Iaşi de sub nr. 32, secolul al XVI-lea,* fără început şi fără sfîrşit, singurul care are canoanele cu text complet. Nu are comentarii, nioi note, decît foarte puţine. Poate fi numit «Cod de canoane». Conţine pe lîngă un rezumat al Sintagmei Alfabetice şi canoanele lui loan Postnicul, canoanele sfintelor sinoade şi ale Sfinţilor Părinţi şi cîteva novele ale împăraţilor bizantini.

— *Manuscrisul preotului Gh. Ieraclie din Zagora.*

—. *Manuscrisul grec al Sintagmei din 1727,* aflat odinioară în Biblioteca Barnovschi din Iaşi.

Din mulţimea de manuscrise slavo-române ale Sintagmei care au circulat pe pămîntul patriei noastre şi ne sînt cunoscute, menţionăm, următoarele :

1) Pravila de la Tirgovişte, 1451

Aceasta este prima pravilă ca vechime cunoscută ca existînd la noi, scrisă în Ţara Românească, la anul 1451, de către grămăticul Dragomir, din porunca voievodului Vladislav al Ţării Române*şti. Scrisă la Tirgovişte. Azi se găseşte în Biblioteca publică «Saltikov Scedrin» din Leningrad, şi este descrisă de cercetătorii ruşi.

2) *Copia Sinopsei Sintagmei de la Mînăstirea Bistriţa-Oltenia*

A fost scrisă din porunca lui Vladislav al II-lea (1446—1456), între anii 1449—1454, sau între anii 1449—1480. Varianta scurtă a Sintagmei alcătuită în Mînăstirea Bistriţa-Oltenia se păstrează azi la Muzeul de istorie din Moscova, unde a ajuns din biblioteca istoricului rus N. Nadejdin, care şi 1-a procurat la anul 1830.

Manuscrisul acesta despre care nu se ştie dacă a fost copiat în Ţara Românească sau în Serbia este un Zbornic în cvart, de 210 file, cu următorul cuprins : Cuprinsul Sintagmei scurte, Textul Sintagmei Scurte, Pravila Sfîntului loan Postnicul, Legea împăratului Justinian şi Zbornicul lui Ştefan Duşan.

3) *Pravila de la Mînăstirea Neamţu, din 1472 sau 1474*

Se mai numeşte şi Pravila Mare (Velikaia Pravi'l). S-a copiat de ieromonahul Ghervasie de la Mînăstirea Neamţ la 22 aprilie 6980 (1472) pentru Ştefan cel Mare, voievodul Moldovei. Se păstrează în Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România, sub nr. 131 şi este descrisă de diferiţi cercetători.

Prima parte a Pravilei este traducerea literală a Sintagmei Alfabetice a lui Matei Vlastare, din care s-a omis un singur capitol de la litera «liude», «despre latini». La sfîrşitul traducerii Sintagmei sînt adăugate traduceri slavoneşti după operele Sfinţilor Părinţi, autori de canoane şi un scurt vocabular de explicare a termenilor juridici 'latineşti.

4) Pravila de la Putna, 1475

Scrisă de ieromonahul Iacob. Se află în Biblioteca Universităţii V. I. Lenin din Moscova.

5) Copia manuscris a lui Damian, 1495

Alcătuită la anul 1495 la dorinţa lui Ştefan cel Mare (1456—1504) pentru biserica Sfîntul Nicolae Domnesc din Iaşi, zidită de marele voievod cu puţin timp înainte, în anul 1493, pentru curţile donjneşti de aci. Manuscrisul a ajuns apoi la Mînăstirea Hopovo (Serbia, regiunea Srem), unde a fost cercetat de către B. P. Haşdeu. De aci 1-a luat un cercetător rus pe la sfîrştuil secolului al XlX-llea, ajungînd în colecţia profesorului M. P. Pogadin, iar de aci, împreună cu alte manuscrise ale acestuia a ajuns la Biblioteca publică «Saltîkov Scedrin» din Leningrad. Manuscrisul conţine 280 file hîrtie ; este scris în redacţie mediobuigară.

6) Pravilă din secolul XV—XVI în Biblioteca Universitară Cluj

Pravila se găseşte la Cluj, în Biblioteca Universitară, donaţie a unui particular, sub nr. D/59, de provenienţă probabil din Bucovina.

7) *Pravila de la Mînăstirea Bistriţa-Oltenia, secolul XVI*

Pravila a donat-o mînăstirii «Cneaghina Despina», doamna lui Neagoe Basarab (1512—1521). Copie în limba slavonă, de redacţie sîrbă. Are următorul titlu : «Adunare pe capitole a tuturor pricinilor cuprinse în canoanele sfinte şi dumnezeieşti, adunate şi orînduite de cel mai mic Intre ieromonahi, Matei». De la mînăstire manuscrisul a fost trecut la Muzeul de antichităţi din Bucureşti, de unde în anul 1903 a trecut în Biblioteca Academiei Române şi se păstrează sub nr. 286.

Manuscrisul acesta care cuprinde Sintagma Alfabetică şi anexele, are o deosebită valoare prin însemnările învăţatului boier muntean Udrişte Năsturel, care 1-a citit şi adnotat în anul 1636, făcînd adnotări marginale, excluzînd şi corectînd anumiţi termeni tehnici latini, pentru a le reda în context adevăratul lor sens.

*8) Copia manuscris a Sintagmei Altabetice a episcopului Macarie al Romanului {*1531—1550; 1551—1558).

Episcopul Macarie al Romanului este cunoscutul cronicar al lui Petru Rareş. Spre deosebire de toate celelalte manuscrise, care păstrează ordinea articolelor din originalul bizantin, potrivit ordinei alfabetului grecesc, acest manuscris a fost copiat şi aranjat de către Macarie în ordinea alfabetului slav, la dorinţa voievodului Ioan Alexandru Lăpuşneanu şi cu aprobarea mitropolitului Grigorie Roşea (1541—1565). Manuscrisul a fost trimis de către voievodul român ţarului Ivan IV cel Groaznic a'l Rusiei (1533—1584) sub formă de dar în anul 1561, după moartea lui Macarie (1 septembrie 1558), probabil prin ucenicul acestuia Eftimie, egumenul de la Căpriana. N-a ajuns însă la destinaţie, ci a rămas în mînăstirea Sfîntul Onufrie din Liov, unde a fost descoperit şi studiat. De aci trece în colecţia lui E. V. Barsov şi apoi ajurige la Muzeul de istorie din Moscova unde se păstrează sub numărul 152.

Manuscrisul are 400" file hîrtie, in folio. Importanţă prezintă şi prin cele trei însemnări din care una aparţine lui Macarie, din anul 1556, scrisă la fila 22b—23b, imediat după introducerea lui Matei Vlastare, în care arată că i s-a cerut de către domnul său Alexandru şi de către mitropolitul kir Grigorie, să aşeze articolele, după literele alfabetului

•slav, «pentru a oferi spre citire cu uşurinţă toate pricinile şi oricine să judece vinile cu îndestulare de cuvinte».

în a doua însemnare, fila 400, cu semnătura domnului «loan Alexandru Vodă» se spune : «am trimis această carte numită Pravila cea Mare a sfinţilor părinţi ecumenici pravoslavnicului cneaz şi marelui ţar a toată Rusia mare, loan Vasilievici în anul 7063 (1561) luna septembrie, 18». Manuscrisul cuprinde printre anexe şi glosarul latin-slavon.

9) *Pravila moldoveană, manuscrisul nr. 116, secolul XVI, Biblioteca Academiei Teologice din Kiev*

Codicele acesta cuprinde letopiseţul de la Putna, Cronicile lui Macarie şi Eftimie şi Sintagma lui Matei Vlastare. Are 456 file. Scris în limba, slavă în redactare medio-bulgară. A fost semnalat şi cercetat de slavistul român loan Bogdan la expoziţia arheologică din Moscova din anul 1890, organizată cu prilejul celui de-al VUI-lea Congres Arheologic din Rusia, în sălile Muzeului de Istorie. Manuscrisul aparţinea colecţiei negustorului Silin şi provenea din Pociaev (sud-vestul Ucrainei, regiunea Tarnopol), de unde a fost dus apoi la Biblioteca Academiei Teologice din Kiev, unde se găseşte azi.

Manuscrisul are o mare valoare pentru istoria lexicografiei româneşti, a limbii şi a culturii române din secolul al XVl-lea, prin cele aproape 400 de glose româneşti aflate în caietele 11—56, prin care un cărturar moldovean anonim, •— probabil vreun călugăr moldovean — a căutat să explice o serie de cuvinte şi expresii slavone din textul Sintagmei, însemnîndu-le cu o cruciuliţă. ^\.cest procedeu are o deosebită importanţă prin faptul că el, pe de o parte, ilustrează folosirea practică a Sintagmei, iar pe de altă parte, reprezintă un moment marcant în procesul de dezvoltare a culturii româneşti, de trecere de la folosirea limbii slavone, Ia folosirea limbii vii a poporului .limba română.

Fiind anterior primelor pravile traduse în româneşte cunoscute nouă astăzi, manuscrisul acesta «unic în felul său», reprezintă prima treaptă în «românizarea» textelor juridice folosite în ţara noastră, «fiind poate mai vechi decît Pravila lui Coresi» (1563, 1570—1580) şi cea a ritorului şi scolasticului Lucaci (1581).

10) *Manuscrisul de Pravilă nr. 446 de ia mînăstirea Suceviţa, secolul al XVI-lea.*

Incomplet, fără început şi fără sfîrşit. Are 223 de file, cu 13 rînduri pe pagină. Cuprinde textul complet al Sintagmei (capitolele 1—24) şi o parte din Pravila Sfîntului loan Postnicul.

11) Pravila copiată la 1 mai 7114 (1606) la mînăstirea Suceviţa

Manuscrisul a fost alcătuit Ia dorinţa lui Ieremia Movilă şi porunca mitropolitului Teodosie Barnovschi. Se păstrează în colecţia lui A. Petruşevici din Liov.

12) Pravila de Ia Dragomirna, Manuscrisul Sintagmei, copiat la 1611, prin grija mitropolitului Anastasie *Crimca*

Mitropolitul îl donează mînăstirii Dragomirna. Pentru frumoasele podoabe a fost dus la Moscova la expoziţia de artă veche rusească din

anul 1913, împreună cu Apostolul lui Ştefan cel Mare, scris la 1463 pentru mînăstirea Zografu şi cu Tetraevangheliarul scris în anul 1491 din porunca fiului acestuia, Alexandru.

Date despre acest manuscris se cunosc numai din catalogul publicat'cu acest prilej.

13) Pravila cea Mare sau Sintagma lui Matei Vlastare, manuscris-slav din secolul al XVII-lea

Manuscrisul a fost păstrat la Biblioteca comunităţii lipoveneşti din Galaţi pînă la anul 1905, provenind de la schitul Hangul de la poalele Poenului. Manuscrisul a fost studiat de slavistul rus A. I. Iaţimirschi. A fost scris de logofătul Radu.

14) Sintagma lui Matei Vlastare, manuscris slav al lui Paisie VeJi-*cicovschi (1722*—1794), egumen la mănăstirea Neamţu (1779—1794).

Manuscrisul în care se găseşte Pravila, mai cuprinde şi extrase din scrierile lui Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul, loan Gură de Aur şi arhiepiscopul Teofilact al Bulgariei, pravilele Sfinţilor Apostoli, etc.

15) Sintagma lui Matei Vlastare in traducerea rusă a protoiereului M. llinschi -

Din enumerarea exemplarelor păstrate şi cunoscute, redate mai sus, deducem cu uşurinţă că în ţările române au circulat o mvUţime de copii ale Sintagmei Alfabetice a lui Matei Vlastare, fie în greceşte, fie în slavoneşte. Mînăstirile şi dicasteriile de pe lîngă mitropolii şi episcopii erau prevăzute cu cel puţin § copie din această carte des întrebuinţată.

In limba română nu s-au tradus în întregime, decît fragmente în pravilele secolului al XVII-lea.

Sintagma lui Matei Vlastare s-a utilizat în instanţele de judecată bisericeşti, în toate cele trei provincii româneşti, citîndu-se îndeosebi după îndreptarea Legii, Pravila Mare a lui Matei Basarab.

S-a utilizat şi în instanţe civile, tot după acelaşi text.

c. Nomocanoane cuprinzînd Pravila Sfinţilor Părinţi, cu extrase din legile de stat bizantine privitoare la Biserică, în limba slavonă şi română

Astfel de nomocanoane alcătuite iniţial în limba greacă s-au tradus apoi în limba slavonă şi română şi au circulat în toată aria de cultură greco-slavono-română.

Manuscrisele de acest fel s-au copiat apoi şi s-au utilizat atît în judecata penitenţială cît şi pentru alcătuirea Pravilelor româneşti bisericeşti, de tipul celei de la Govora.

Dintre manuscrisele- păstrate, toate în limba slavă, şi cunoscute, se pot enumera următoarele :

1) Pravila de la Bisericani, din anul 1512.

Această pravilă, manuscris slav, a fost scrisă la dorinţa lui Bogdan Vodă (1504—1527), fiul lui Ştefan cel Mare, de către un copist anonim în mînăstirea Neamţu, pentru mînăstirea Bisericani, iar un fragment de la sfîrşit a fost scris de către ieromonahul Nicodim, pe vremea egumeniei lui Partenie.

Pravila, odinioară în posesia mînăstirii Neamţu, a ajuns în posesia lui laţimirschi, care o descrie înir-o lucrare a sa. Are 151 capitole. Manuscrisul e fără început şi fără sfîrşit.

în textul acestui manuscris se află şi cîteva extrase cu conţinut dogmatic din Sfinţii Părinţi.

Manuscrisul se află păstrat în Biblioteca Academiei.de ştiinţe a U.R.S.S. (colecţia laţimirschi, sub nr. 51). Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România posedă o fotocopie.

2) *Pravila de la mînăstirea Neamţu,* din 1557.

Scrisă din porunca mitropolitului Grigorie. Are titlul următor : «Pravila Sfinţilor Apostoli şi 'Sfintelor şapte soboare şi altor Sfinţi Părinţi. Felurite porunci pentru toţi oamenii şi la orice trebuinţă».

Manuscrisul are 338 foi, în octav. A fost studiat de diferiţi cercetători şi se aseamănă mult cu textul Pravilei de la Govora, al cărei prototip se crede că ar fi.

3) *Pravila de la mînăstirea Putna,* din 7089 (1581).

Manuscrisul a fost destinat episcopiei Romanului şi apoi a fost dăruit mînăstirii Putna de către episcopul Eustratie. A fost alcătuit de «mîna rithorului şi scholasticului Lucaci», din care motiv se mai numeşte şi Pravila lui Lucaci Scolasticul. Multă vreme a fost considerată ca cea mal veche pravilă cunoscută de pe pămîntul patriei noastre, socotită fiind greşit ca datînd din 1578.

Pravila cuprinde trei părţi : a. text slavon, cea mai mare parte b. text slavon, cu traducere românească interliniară (134 pagini) ; şi c. exclusiv text românesc (10 pagini). Cele trei părţi nu sînt succesive : prima şi ultima parte din manuscris conţin numai text slavon, iar în interior găsim textul românesc (10 pagini) şi cel slavon cu traducere interliniară.

Se pare că în româneşte s-au tradus, îndeosebi textele al căror conţinut interesează pe preoţi, probabil mai puţin cunoscători ai limbii slavone, pe cînd cele ce interesau centrul, au rămas în. limba slavonă, putînd fi uşor utilizate în această limbă, cu siguranţă cunoscută şi utilizată de cărturarii aflaţi pe lîngă mitropolie şi episcopii.

Traducerea a; putut avea şi un caracter didactic, întrucît scolasticul şi ritorul Lucaci, prababil şi traducătorul în româneşte, român originar din satul Costeşti de lîngă Prut, om cu multa ştiinţă de carte, a fost profesor de retorică şi de logică al şcolii greco-slavo-române din puternicul centru cultural al mînăstirii Putna, în jurul anului 1580, în timpul domniei lui Petru Şchiopul.

Acelaşi scop didactic 1-a avut şi traducerea interliniară a textului slavon, adică după fiecare fragment slavon a lăsat să urmeze traducerea românească, pentru a putea fi uşor învăţat de şcolari. Metoda putea avea şi un scop documentar, în sensul de a servi la justificarea versiunii româneşti, pentru a arăta că ea corespunde textului originar al cuprinsului şi nu cuprinde imixtiuni străine. Ca şi un scop practic, venind în felul acesta în ajutorul preoţilor care citeau în biserică slavoneşte, deşi puţini înţelegeau această limbă. Traducerea interliniară servea ca îndreptar în tălmăcirea textului al, cărui conţinut trebuia să-1 împărtăşească credincioşilor sau să-1 aplice ca sancţiune în Taina Spovedaniei.

Cel mai aproape de adevăr ni se pare a fi scopul didactic urmărit de alcătuitor şi probabil şi de traducător, care era totodată şi dascăl.

Conţinutul este apropiat de pravilele slavone care, au circulat mai ales prin Moldova, ca şi de al celor româneşti, manuscrise sau tipărite din acea vreme.

De aci se poate deduce că scolasticul Lucaci la alcătuirea manuscrisului său a folosit o pravilă slavonă şi paralel şi o traducere românească, din care a lăsat un fragment în această formă (Pravila Sfinţilor Părinţi), iar cea mai mare parte a fost alăturată textului slavon, căpătînd o structură interliniară.

Dar Lucaci nu s-a mulţumit numai cu simpla copiere şi alăturare a unor fragmente. El a intervenit atît în textul slavon, cît şi în cel românesc.

Din analiza raportului dintre textul slavon- şi cel tradus în româneşte, rezultă că ritorul Lucaci nu a fost un simplu copist, care să fi reprodus «cu fidelitate» modelul pe eare-1 avea în faţă, ci un. copist care şi-a permis să aducă unele contribuţii cu scopul de a îmbunătăţi traducerea românească. De asemenea mai reiese că el era un bun cunoscător al limbii slavone, aşa cum ne dovedesc intervenţiile făcute în textul netradus.

în ce priveşte izvoarele după care a copiat şi tradus, par a fi mai mult ca probabil din Ardeal sau Ţara Românească şi nu din Moldova.

Pravila ritorului şi scolasticului Lucaci are o importanţă deosebită atît pentru lingvişti, filologi, cît şi pentru istorici ai literaturii, jurişti, canonişti şi teologi, deoarece este «cel mai vechi manuscris juridic românesc, cît şi cel mai vechi text literar,moldovenesc», alcătuit cu cinci decenii mai devreme decît pravila lui Eustratie logofătul şi cu şase decenii înainte de scrierile lui Varlaam. Pravila se află în Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România sub nr. 692.

4) *Pravila de la mînăstirea Bistriţa-Moldova, din 1618*

A fost scrisă cu cheltuiala mitropolitului Teofan al Moldovei în vremea lui Radu Mihnea (1616—1619), la 17 iunie 1618, după cum reiese dintr-o notiţă slavă din text. Pravila se află în Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România sub numărul 2508. Are 392 de file, în octav, cu 151 capitole, ale căror titluri se potrivesc cu cele ale Pravilei de la Govora şi cu cele ale pravilelor slave asemănătoare (Putna, Bisericani).

d. Cormciaia slavă. Pravila nomocanon, din secolul al XVI-lea

Cunoscută şi sub numele de Cormciaia de la Muzeu, păstrată în Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România sub nr. 285. Scrisă pe hîrtie. Conţine 322 file.

Din prefaţa traducătorului în slavoneşte reiese, că traducerea în slavoneşte aparţine lui «kir Sava, fiul prea cuviosului părinte Simiort, primul cîrmuitor a toată ţara Serbiei», care a făcut-o pe vremea craiului Ştefan Uroş (Miliutin, 1282—1321), «a toată ţara Serbiei şi a părţilor de la mare» şi a fratelui său Ştefan Dragutin, (12,76—1316), «crai unguresc al Zetei», din porunca mamei lor «cinstitoarea de Dumnezeu, binecredincioasă şi de neam de sfinţi, doamna crăiasa a toată ţara Serbiei şi a părţilor de la mare, Elena». în continuare arată că «S-a scris această

carte cu mîna mult păcătosului călugăr Gherman în Jupa Cerno Stena,
* în locul numit Casa mîntuirii mileşev, în anul 6805 (1295) indicţionul 7, era anul soarelui 4».

Această însemnare arată că nomocanonul s-a alcătuit la 1295 şi că după o copie a acestuia s-a alcătuit şi nomocanonul păstrat la noi.

e. Fragmente diferite de pravile în limba greacă şi slavonă, nestudiate, păstrate în Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România şi alte biblioteci.

In Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România şi în alte biblioteci se mai găsesc în păstrare o serie de fragmente de pravilă încă nestudiate..

In Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România se păstrează următoarele :

1) Manuscrisul slav nr. 340.

Un nomocanon din veacul al XVI-lea.

2) Manuscrisul slav nr. 461.

Un nomocanon provenit de la mînăstirea Bistriţa, din Ţara Românească, copiat de ieromonahul Efrem, la anul 1651.

3) Manuscrisul slav nr. 334

Un fragment de pravilă populară din veacul al XVIII-lea.

Manuscrise slave de pravile fragmentarii mai există şi în alte biblioteci şi biserici din ţară, ca şi la alte muzee, încă neidentificate şi nestudiate.

Fragmentele în limba greacă sînt în parte semnalate sau" descrise de C. Erbiceanu, C. Litzica şi Nestor Camarian, ca şi de I. Peretz.

f. **Nomonaconul** lui Manuil Malaxos, notarul mitropoliei din Teba **Beoţiei, alcătuit de acesta la anul 1562.**

Pentru utilitatea sa, lucrarea lui Malaxos s-a tradus în limba slavă şi română şi a circulat şi în Principatele Româneşti.

În Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România se păstrează 15 exemplare în limba greacă, iar unul în Biblioteca Universităţii din Iaşi.

Mare parte din materialele operei lui Malaxos au intrat prin traducere în româneşte, în pravilele româneşti tipărite în secolul ai XVII-lea, şi în special în îndreptarea Legii din 1652, care cuprinde în întregime acest nomocanon.

Caracteristica copiilor în manuscris ale Nomocanonului lui Manuil Malaxos —• din ţară şi din străinătate —• constă din marea lor varietate, în conţinutul variat al cuprinsului capitolelor, etc.

g. **Hexabiblosul lui Armenopulos**

Lucrarea aceasta a fost utilizată în Principate în textul grecesc din ediţiile tipărite, în prelucrările textului grecesc, prin mijlocirea pravilelor din secolul al XVII-lea, şi într-o importantă traducere românească.

h. Pidalionui

Colecţia oficială de canoane a Bisericii Ortodoxe Greceşti a fost utilizat în limba greacă şi a fost tradus de Veniamin Costachi, Iaşi, 1844,

şi declarat de mitropolitul Andrei Şaguna în «Enchiridion» ca îndrumător general în cadrul Mitropoliei Ardealului.

i. Sintagma lui Iacob din Ianina Eplrului, din 1645, s-a utilizat în manuscris grec

Lucrare^ s-a tradus în limba română la 1754, de către monahul Cosma de la Mitropolia din laşi, purtînd titlul: «Vactiria, adică Cîrja Arhiereilor».

j. Canonarul lui Ioan Postnicul

Textul acestui canonar se găseşte la sfîrşitul Sintagmei lui Matei Vlastare, în pravilele slave şi româneşti, manuscrise şi tipărite, în care Ioan este denumit «dumnezeiescul patriarh».

k. Legile de stat ale statelor slavone

Alături de legislaţia statului bizantin, la români au circulat şi colecţii de legi ale statelor vecine, cum sînt: Legea Vinodolului din 1288 Zaconicul lui Ştefan Duşan, din 1349—1354 ,• Legea pentru judecarea oamenilor, ca anexă a Nomocanonului lui Ioan Scolasticul, şi altele.

5. Codicii şi Colecţiile de legiuiri bisericeşti în limba română în manuscris

Alături şi concomitent cu manuscrisele slave şi greceşti de pravile au existat şi circulat pe pămîntul patriei noastre şi manuscrise de pravilă în limba română, fie în text interliniar, fie în text exclusiv românesc.

Dintre acestea din veacul al XVI-lea s-au păstrat în manuscris şi ne sînt cunoscute pînă azi următoarele :

1) Pravila ritorului şi scolasticului Lucaci (Pravila de la Putna) (1581)

Manuscrisul se păstrează în Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România sub nr. 692, manuscrise slave. Manuscrisul are în total 354 foi (708 pagini) de conţinut diferit. In corpul manuscrisului slav, îri text românesc, sînt redate 10 pagini, iar în text slavo-român, interliniar, 134 pagini. Restul manuscrisului este exclusiv în limba slavă.

în româneşte este redată «Pravila Svenţilor .aţi după învăţătura a marelui Vasilie», iar în text interliniar textul cu titlul : «Acestea sînt iarăşi alte porunci din cărţile de legi, despre înrudire şi despre căsătoriile oprite şi despre diferite trepte de rudenie», şi textul cu titlul : «Spiţe de seminţie şi de nuntă cu lege».

2) Un fragment de pravilă, probabil din secolul al XVI-lea

S-a pierdut. Nu se ştie unde este astăzi. în anul **1910** aparţinea unui profesor Buruţeanu.

3) Pravila popii Toader din Rîpa de Jos, 1610

Textul a fost publicat în Analele Bistriţei de academicianul A. Rosetti.

4) *Pravila din Codex Neagoianus*

Se mai numeşte şi «Pravila Sfinţilor Părinţi 318 şi după învăţătura marelui Vasilie», după titlul din manuscris. A fost scrisă de popa loan din Sîmpetru, la anii 1620—1621, în -limba română. Manuscrisul se păstrează în Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România sub nr. 3821. Textul pravilei a fost publicat de B. P. Haşdeu şi C. A. Spulber.

Cuprinsul se apropie de Pravila lui Coresi, fără să fie o' copie a acesteia.

5) *Pravila de ispravă oamenilor*

Un manuscris românesc probabil de la începutul secolului al XVII-lea. Manuscrisul a aparţinut lui loan Bogdan şi conţine 25 de foi. De la loan Bogdan ne-a rămas ataşat la manuscris şi o transcriere — în;creion — a textului, cu litere latine. Anibele piese sînt legate împreună şi se găsesc în păstrare în Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România sub nr. 5211.

P. P. Panaitescu comparînd textul acestui manuscris eu acela din Codex Neagoianus (mss. nr. 3821) şi cu Pravila lui Coresi, constată că între aceste texte există mari asemănări care merg pînă la identitate, fapt ce face pe cercetător să tragă concluzia că : «nu poate fi vorba numai de un izvor slav comun tradus de doi traducători, ci de o singură traducere românească, din care derivă ambele texte» — cel ardelean şi cel moldovean —, şi că «lăsînd la o parte numărul mic de deosebiri, ajungem la rezultatul destul de surprinzător, că în Ardeal, în secolul c* XVI-lea, s-a tipărit şi s-a copiat o pravilă românească, aceeaşi trac cere pe care o întîlnim în aceeaşi vreme şi în Moldova». A avut deci u izvor comun care circula de o parte şi de alta a Carpaţilor.

6) *Pravila aleasă* (înainte de 1632).

Această pravilă ^ fost alcătuită în Moldova, înainte de anul 1632. Manuscrisul s-a păstrat la Blaj, purtîpd titlul : «Pravila aleasă, scoasă şi tocmită şi dentru multe sănie scripturi cercată şi găsită». O copie a acestui manuscris se află şi în Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România, iar originalul de la Blaj a trecut în Biblioteca Academiei, Filiala Cluj.

Autorul este biv logofătul Eustratie, cunoscut cronicar şi cărturar de seamă, care a alcătuit şi Pravila lui Vasile Lupu şi a scris şi lucrarea Şapte Taine.

7) *Fragmente de pravile manuscrise aliate în Bibliotecă Academiei Republicii Socialiste România*

Cele semnalate'"pînă acum sînt :

— Manuscrisul nr. 1250 «Legătura Sfinţilor Apostoli şi a Sfintelor Sinoade», secolul al XlX-lea.

— Manuscrisul nr. 1253, «Carte Românească de învăţătură» (Iaşi, 1646), secolul al XVIII-lea. O copie tîrzie.

— Manuscrisul nr. 1478, «Pentru giudeaţele ce vor giudeca vlădicii sau alţi părinţi sufleteşti», secolul al XVII-lea.

— Manuscrisul nr. 2471, «Pravil», secolul al XVII-lea.

8) Zaconicul lui Sava Brancovici (1656—1680)

Datează de la 1680, poate şi de mai înainte. Este o carte de legi de organizare a Mitropoliei Ardealului din care nu ni s-a păstrat decît un fragment în manuscris. Dat fiind că deja la anul 1563 se tipăreşte «Pravilă» în Ardeal şi că cea de la Govora a avut o ediţie şi pentru Ardeal, se poate presupune ca şi Zaconicul a fost tipărit.

9) Statutul Ţării Făgăraşului (1508)

Alcătuit în limba latină. Cuprinde norme de drept cutumiar.

6. Codicii şi colecţiile canonico-juridice. Pravilele tipărite în limba română

Ţările româneşti au avut mereu contacte cu multe din centrele de cultură medievală. Datorită acestor contacte, de timpuriu apar şi la noi cărţi tipărite. Printre cărţile tipărite de Macarie (1508—1512) nu avem cunoştinţă să fi fost şi vreo pravilă.

In orice caz, în rînd cu cărţile de cult şi îndată după ele s-au făcut de bună seamă încercări de a tipări şi Pravile, cărţi de legiuiri bisericeşti.

Pînă în prezent nu ştim în mod cert care a fost şi cînd s-a tipărit prima pravilă pe pămîntul ţării noastre. Sigur ştim însă că nu s-a tipărit nici una în limba slavonă, şi că toate, din cele cunoscute, sînt în limba română. De aci rezultă că Pravila era solicitată într-un text accesibil, pe înţeles, atît de slujitorii Bisericii cît şi de dregătorii Statului, chiar într-o vreme în care cărţile de cult puteau să fie încă în limba slavonă, socotită multă vreme ca o limbă cvasi-sfîntă.

Dacă acest fenomen este explicabil în legătură cu rugăciunile şi în general cu rînduielile de cult, el n-are corespondenţă în ce priveşte atitudinea faţă de Pravilă, căci aceasta reprezentînd legea pozitivă, se aplică numai dacă i se înţelege şi conţinutul. în felul acesta se putea lămuri atît conţinutul normei de drept celor împricinaţi, după care se organizează şi conduce Biserica, şi se putea împărţi dreptatea în pricinile care se iveau între oameni.

Pravila îmbrăţişează viaţa de fiecare zi.

Aşa se explică interesul deosebit pentru tipărirea Pravilei în limba română, fenomen care începe cu veacul al XVI-lea, la o dată încă nestabilită în mod absolut sigur, dar care în stadiul cunoaşterii actuale a lucrurilor pare să fie inaugurată cu Pravila numită a lui Coresi şi continuă apoi cu veacul al XVll-lea cu cunoscutele pravile româneşti tipărite.

1) *Pravila diaconului Coresi,* Braşov, 1563, sau 1570—1580.

pînă acum, cea mai veche pravilă tipărită în limba română, este considerată Pravila diaconului Coresi (f 1583), cărturar şi vestit tipograf, care printre cărţile tipărite la Braşov în a doua jumătate a secolului al XVI-lea a tipărit şi o Pravilă în limba română.

Forma. Din pravila tipărită, fie la 1563, fie între anii 1570—1580, nu ni s-a păstrat decît un fragment (12'foi tipărite) descoperit de Andrei Bîrseanu într-un codice aflat în Muzeul oraşului Sighet (Maramureş), provenit de la preotul Artemiu Anderco, din comuna leud-Maramureş.

Ca dimensiuni, pravila a trebuit să fie cel puţin ca şi Pravila de la Govora (1640—1641), cu care are multe asemănări.

Titlul nu se cunoaşte.

Fragmentul de pravilă se păstrează în Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România în acelaşi codice de la leud. Pravila a fost publicată, în facsimil şi apoi în litere latine şi studiată comparativ cu alte pravile din acea vreme.

Cuprinsul. Pravila lui Coresi reprezintă numai un fragment dintr-o pravilă mai bogată, aşa cum erau toate pravilele din .acea vreme. Cuprinsul acestei Pravile, atît cît ni s-a păstrat, este scos din Canonarul lui loan Postnicul (f 619), o colecţie numai de rînduieli penitenţîale, alcătuită pentru uzul duhovnicilor. Nu cuprinde şi legi cu caracter civil. Are exclusiv un conţinut religios. Materia nu este rînduită după ordinea Canonarului lui loan Postnicul. Canonarul lui loan Postnicul a circulat în toate zonele de influenţă ale culturii bizantine şi se găseşte ca anexă la multe colecţii, de unde a putut fi utilizat uşor pentru alcătuirea Pravilei româneşti.

Traducătorul. Traducătorul în româneşte nu se cunoaşte. Din analizarea fragmentului păstrat rezultă că avem de-a face cu o traducere din limba slavă, traducere făcută după un nomocanon care avea la bază Canonarul lui loan Postnicul, patriarh al Constantinopolului (f 619).

Locul traducerii româneşti. Locul traducerii româneşti nu s-a putut stabili. Părerile cercetătorilor sînt împărţite. Unii cred că traducerea primului nomocanon s-a făcut în Moldova, iar alţii că acest lucru a avut loc în Ţara Românească sau în Ardeal, unde s-a tipărit pentru prima oară şi s-a şi păstrat.

Izvorul. Pînă în prezent nu s-a putut identifica izvorul acestei pravile româneşti. Studiul comparativ al textului păstrat, cu textul pravilelor în manuscris, slave şi româneşti, din acea vreme, a dus la concluzia că are multe asemănări cu acestea, dar nici una nu poate fi socotită ca fiind izvor al Pravilei coresiene. Se crede că în acea vreme existau mai multe traduceri româneşti care circulau pe pămîntul patriei noastre, cel puţin[1] două, una în Transilvania şi una în Moldova, dar toate av'îndi un izvor comun, un Canonar de tipul aceluia al lui loan Postnicul.

Edilii.

a) Editio princeps, cu litere slave, Braşov, 1563, 1570—1580.

b) Ediţia Academiei Române, în facsimil, îngrijită de loan Bianu, sub titlul de : «Pravila Sfinţilor Apostoli», Bucureşti, 1925.

c) Ediţia cu litere latine, publicată de C. A. Spulber, la Cernăuţi, 1930, sub titlul «Cea mai veche Pravilă românească».

2) Dreptătoriu de leage. Pravila Bisericească sau Pravila cea Mică de la Govora (1640—1641). Forma. Pravila tipărită în tiparniţa mînăstirii Govora în anii 1640—1641 poartă titlul : «Pravila aceasta iaste dreptătoriu de leage, tocmeale a Sfinţilor Apostoli, tocmite de şapte soboare, către aceasta şi a preacuvioşilor părinţi, învăţătorilor lumii». In titlu se arată că s-a tipărit în vremea «prea luminatului domn Io Matei Ba-

sarab Voievod a toată ţâra Ungrovlahiei, în mînăstirea Govora, vă leato 7149, iară de la Naşterea lui Hristos 1640».

Ca format e un volum în cvart mic (0,10—1,53 mm), cu litere cirilice, cuprinzînd patru foi nepaginate şi 171 de foi paginate, dar cu o numerotare greşită.

Pe verso foii de titlu se găseşte stema Ţării Româneşti, iar pe foaia a doua se găsesc 12 versuri scrise în limba slavonă de către Uriil Năsturel de la Fiereşti (Oreste sau Udrişte Năsturel).

Predoslovia, care se adresează «către toţi nostavnicii Sfintei Biserici» este semnată în unele exemplare de «Teofil, cu mila lui Dumnezeu arhiepiscop şi mitropolit a toată Ţara Românească», iar în altele — destinate Bisericii româneşti din Ardeal — este isemnat de «Ghenadiej cu mila lui Dumnezeu arhiepiscop şi mitropolit a toată Ţara Ardealului».

Din cuprinsul predosloviei se poate deduce şi scopul religios-didactic şi cultural-educativ urmărit de alcătuitorii ei.

în prima parte a textului se află al doilea titlu : «Pravila Sfinţilor Apostoli şi a Sfinţilor de al şaptelea sobor, prea ogpdnicii şi de Dumnezeu purtătorii părinţii noştri, dp episcQpi şi de preoţi, şi de călugări şi de mireni, şi de toate învăţăturile».

Textul propriu-zis se întinde pe 171' de file, împărţit în 149 glave (sau capitole) numerotate pe marginea textului şi.în 16 capitole nenumerotate, cu titluri diferite.

La sfîrşit se află «scara cărţii» (filele 160—161), epilogul în limba slavonă, nota lui Ştefan de Ohrida, şi indicarea preţului cărţii : 21 constande de argint.

Cuprinsul. Materialul cuprinsului n-a fost rînduit după un plan anume. Este nesistematizat. Capitolele sînt de cele mai multe ori disproporţionate ca întindere. în titlu nu întotdeauna se indică adevăratul lor conţinut. Deşi scara cuprinsului arată că ar fi 159 capitole, de fapt sînt mai multe.

Alcătuitorii. în predoslovie este indicat ca tipograf Meletie Macedoneanul, stareţul mînăstirii Govora, iar în epilogul Pravilei este indicat Ştefan de Ohrida. La tipărirea textului cu siguranţă au ostenit şi alţi călugări din mînăstirea Govora. Tipărirea a fost supravegheată de Udrişte Năsturel. Traducerea după un text slavon s-a făcut de către Mihail Moxa (Moxalie), călugăr cărturar din Ţara Românească, cunoscut cronicar.

Timpul tipăririi. Deşi în foaia de titlu este indicat anul 1640, din indicaţiile din text reiese clar că lucrarea de tipărire a început în postul Crăciunului (1640) şi s-a terminat în postul Paştelui (1641) din acelaşi an bisericesc (7149).

Scopul. Pravila de la Govora ne apare ca un cod de legi oficial promulgat de autoritatea de stat şi de cea bisericească, ca prima colecţie tipărită în limba română de legi civile şi legi bisericeşti a statului feudal român şi a Bisericii sale Ortodoxe Române.

Destinaţia. Destinată în primul rînd celor ce se pregăteau să devină preoţi, Pravila a avut un caracter vădit didactic. Urmărind acest scop

ea a fost destinată atît celor din Ţara Românească cît şi celor din Ardeal, pentru care s-au trimis exemplare cu semnătura mitropolitului Ghenadie al Ardealului.

Izvoarele. Studii comparative au dus la constatarea că predoslovia, cu unele completări, este o traducere a predosloviei lui Petru Movilă de la Nomocanonul său alcătuit de Pavel Berînda la anul 1620. Textul cuprinsului îşi are originea în Pravilele bisericeşti existente cu care are multe asemănări.

Cuprinsul. Materialul Pravilei este extras din canoanele şi constituţiile Sfinţilor Apostoli, din canoanele sinoadelor şi ale Sfinţilor Părinţi, din legile civile şi penale, din canoanele penitenţiale, din rînduielile privind căsătoria şi relaţiile de familie şi din rînduieli sau pravile călugăreşti.

Necunoscîndu-se izvoarele directe, Pravila de la Govora este socotită o compilaţie după izvoarele generale şi nu o traducere a unei colecţii anume. Cuprinsul variat canonico-bisericesc pledează pentru această ipoteză.

Ediţiile :

a) Ediţia princeps, apărută la Govora, cu litere slave, la anul 1640—• 1641, în mînăstirea Govora. Exemplarele destinate Bisericii din Ardeal, cu semnătura mitropolitului' Ghenadie, sînt tot din ediţia princeps.

b) Ediţia publicată de către Academia Română, sub titlul: «Pravila bisericească numită cea Mică, tipărită mai întîi la anul 1640 în monastirea Govora», Bucureşti, 1884.

c) Ediţia lui Ioan M. Bujoreanu, sub titlul: «Pravila bisericească numită cea Mică, tipărită în monastirea de la Govora la anul 1640, şi Pravila lui Matei Basarab cu canoanle Sfinţilor Apostoli intitulată Îndreptarea Legii, tipărită la Tîrgovişte în anul 1652», Bucureşti, 1884.

d) Ediţia publicată de Ioan M, Bujoreanu, în volumul III, p. 84—133, din lucrarea sa : «Colecţiune de legile României, vechi şi cele noi», Bucureşti, 1885.

3) *Şapte Taine a Bisericii sau Pravila pre scurt aleasă, Iaşi, 1644. Forma.* Pravila «Şapte Taine» este un îndrumător practic destinat preoţilor şi slujitorilor bisericeşti, o pravilă bisericească, prima de acest fel tipărită în Moldova. Este în format cvart, cuprinzînd 339 pagini numerotate, uneori eronat, cu 17 rînduri pe fiecare pagină, cu iniţiale ornate şi cîteva frontispicii. S-a tipărit la Iaşi în anul 1644.

Titlul complet al Pravilei este : «Şapte Taine a Bisericii».

Din foaia de titlu reiese că s-a tipărit «cu învăţătura şi cu cheltuiala Măriei Sale Ioan Vasilie Voievod în tiparul cel domnesc în tîrg la Iaşi, vleato 7153 (1644), nov. 8». Pe verso foii de titlu se află stema Ţării Moldovei încadrată în cercurile care exprimă simbolul stemei. Urmează prefaţa semnată de mitropolitul Varlaam al Moldovei (6 pagini). Pe prima pagină numerotată se află un nou titlu: «Pravila pre scurt aleasă den Sfintele Scripturi scoasă pre rînd şi tocmită mai vîrtos pentru ceale şapte taine mari ale Bisericii care-s rînduite cu toate treabele ei, prin carile şi pravila Sfinţilor Apostoli la tot lucru de instruiaşte

(are putere) pre toate obiceaiele ce au lăsat purtătorii de'dumnezeire şi într-un nărav cu Apostolii, păstorii şi a toată lumea învăţătorii».

Textul care tratează problema Sfintelor Taine este expus pe 300 pagini, redactate sub formă catehetică — socratică, de întrebări şi răspunsuri, după cum urmează : 1. Taina Botezului «care iaste cap tuturoru» ; 2. Taina Mirului; 3. Taina Liturghiei; 4. Taina Preoţiei ; 5. Taina Pocăinţei ; 6. Taina Nunţii 7. Taina Sfîntului Maslu.

Urmează apoi o listă cu sărbătorile anului şi 14 pagini cu «tocmeala posturilor». La pagina 317 se aflǎ un text în limba slavă cu următorul cuprins : «mult păcătosul şi de nici o treabă rob Eustratie fost logofăt, iubitor de muncă». Urmează apoi tabla de materii.

Izvoarele. Unii cercetători au presupus că «ar fi o prelucrare după opera lui Gavril Severos Peloponezianul, mitropolitul Filadelfiei», sau chiar o traducere după o lucrare cu acelaşi titlu apărută la Lemberg cu doi ani mai înainte. Alţii însă o socotesc o compilaţie românească făcută după diferite pravile existente în acea vreme în Moldova, sau un rezumat după Pravila aleasă, operă a aceluiaşi biv logofăt Eustratie.

Autorul. Unii cercetători socotesc drept autor al Pravilei pe mitropolitul Varlaam, care semnează prefaţa, alţii pe biv logofătul Eustratie, care ar fi scris-o la îndemnul lui Petru Movilă.

Chiar dacă a alcătuit-o Eustratie, nu trebuie neglijată nici contribuţia mitropolitului care a supravegheat de aproape tipărirea şi a semnat prefaţa.

Cuprinsul. Aşa după cum arată titlul, Pravila tratează în primul rînd problema Sfintelor Taine. Ea cuprinde însă şi un bogat material canonic privind diferite chestiuni bisericeşti.

Motivul apariţiei şi scopul. Problema Sfintelor Taine a fost mult discutată în vremea apariţiei Pravilei. Sinodul de la Iaşi, 1642, care a aprobat Mărturisirea de credinţă a mitropolitului Petru Movilă, a discutat şi această problemă şi probabil cu această ocazie să i se fi sugerat mitropolitului Moldovei necesitatea apariţiei unei astfel de pravile. Pravila «Şapte Taine» a corespuns prin aceasta nevoilor vremii ei. Ea a fost un instrument în mîna preoţilor şi credincioşilor în apărarea lor împotriva atacurilor date de către protestanţi, care contestau în primul rînd adevărurile de credinţă privind Sfintele Taine.

Ediţii.

— Ediţia princeps, Iaşi, 1644. Pravila aceasta n-a mai fost reeditată şi nici studiată critic.

Importanţa. Fiind prima pravilă bisericească apărută în Moldova, ca o pravilă destinată în primul rînd preoţilor duhovnici, s-a bucurat de mare cinstire.

4) *Carte românească de învăţătură de la Pravilele împărăteşti sau Pravila lui Vasile Lupu, Iaşi, 1646.*

Forma. «Carte românească de învăţătură de la pravilele împărăteşti şi de la alte giudeaţe, cu zisa şi cu toată cheltuiala lui Vasilie Voievodul Ţării Moldovei din multe scripturi tălmăcită din limba ilenească pe limba românească», aşa cum o arată numele este o colecţie de legiuiri,

tipărită in tiparul domnesc, de la mînăstirea Sfinţii Trei Ierarhi din Iaşi, la anul 1646.

Pravila tipărită în anul 1646, in folio, are la început trei file nenumerotate, 186 file numerotate, şi la sfîrşit din nou 14 file nenumerotate. Titlul este aşezat într-un chenar (gravură) cu doi stîlpi laterali, deasupra cărora se află Sfîntul Gheorghe şi Sfîntul Ioan cel Nou de Ia Suceava. La mijloc sînt chipurile Sfinţilor Trei Ierarhi : Vasile, Grigore şi Ioan. Unele exemplare poartă şi iniţialele SeCz. Fiecare pagină are 27 de rînduri. Tiparul cu frumoasă literă cirilică negru şi roşu se înfăţişează foarte îngrijit, cu caractere mari şi frumoase. Iniţialele capitolelor, frontispiciile şi finalele sînt aceleaşi ce au servit la tipărirea Cărţii de învăţătură a lui Varlaam din anul 1643. Pe verso foii de titlu se află Pajura Ţării — Stema domniei Moldovei — purtînd în jur iniţialele Io V (asilie) V(oevod) B(ojiu) M(ilostiu) G(ospodar) Z(emli) M(oldaskoi), iar sub ea stihurile omagiale, aceleaşi din Cazania mitropolitului Varlaam şi chipul domnului Vasile Lupu, sub care sînt iarăşi nişte stihuri. Urmează apoi o scurtă prefaţă, pe trei pagini, adresată către «toţi cei ce sînt creştini pravoslavnici, cine va ceti ca să înţeleagă». Cuprinsul pravilei.se poate împărţi în două părţi : partea I-a, avînd 16 pricini (capitole), împărţită în 152 de paragrafe numerotate, iar partea a doua cu 78 de glave şi cu numeroase paragrafe, numerotate deosebit de partea întîia. ţ

Iniţiatorul alcătuirii Pravilei. Iniţatorul, ca şi acela care a dispus adunarea «tocmealelor ceale bune» pentru a fi tipărite şi a suportat toate cheltuielile, e domnul Moldovei, Vasile Vodă Lupu.

Motivul apariţiei: Motivul apariţiei a fost aşa cum se mărturiseşte în prefaţă «împuţinarea izvoarelor Sfintelor Scripturi şi altor învăţături», şi «nedreptăţile şi asupririle dregătorilor nedrepţi», care se datoresc tocmai lipsei de cunoaştere a rînduielilor ; ca şi dorinţa de a urma pilda «celor buni şi înţelepţi domni», «buni creştini şi sfinţi împăraţi».

Alcătuitorul Pravilei. A fost biv logofătul Eustratie, care mărturiseşte în prefaţă că «după tocmeala şi nevoinţa măririi sale domnului» i s-a dat învăţătură şi lui «unui mai mic şi nici de o treabă a măririi sale rob», de a scos aceste pravile şi le-a tălmăcit «den scrisoare grecească pre limba românească ca -să poată înţelege toţi». Se crede că la munca de selecţionare a materiei Eustratie a fost ajutat şi de alţi cărturari, printre care de învăţatul grec, Meletie Sirigul, originar din Creta.

Izvoarele. în predoslovie se spune că s-au folosit la alcătuirea Pravilei texte latineşti şi greceşti şi în titlu ca şi în predoslovie se spune că lucrarea s-a tălmăcit, adică s-a tradus din limba greacă în limba română. La selecţionarea textelor din limba greacă desigur că s-a avut în vedere şi pravilele existente la noi.

Primul care a încercat să arate care sînt izvoarele «Cărţii româneşti de învăţătură» a fost Dimitrie Cantemir, în lucrarea sa «Descrierea Moldovei», unde în capitolul «Despre legile Moldovei», susţine că, la porunca lui Vasile Vodă Lupu s-au strîns într-un cod «toate rînduielile» (pravilele) — şi cele scrise şi cele nescrise.

După opinia lui Dimitrie Cantemir, printre izvoarele directe ale Pravilei lui Vasile Lupu trebuie să socotim atît obiceiul, pămîntului sau

legea ţării cît şi «extrasul din Vasilicale» sau Pravila lui Alexandru cel Bun, despre care «deşi există pomeniri vrednice de a fi luate în considerare, totuşi nu se ştie nimic precis în legătură cu izvoarele şi conţinutul ei».

în lumina celor mai recente cercetări se consideră azi că la baza Pravilei stau două izvoare directe şi anume : Legea agrară bizantină vo[ao<; TfsopŢtxo?, un cod rural bizantin, cu largă circulaţie, alcătuit în secolul VI—VIII în Bizanţ, care constituie prima parte.a Pravilei (94 paragrafe), într-o traducere interpretativă, şi Tratatul penalistului italian Prosper Farinaccius : «Praxis et theoricae criminalis», Veneţia 1607—1621, care constituie, în extras, partea a doua a Pravilei Moldovei.

Legea agrară are la bază, drept izvoare, legile împăraţilor romani, diferite dispoziţii din Biblie, şi legile împăraţilor bizantini. Textul acestei legi circula ca anexe la colecţiile de legi şi canoane cunoscute şi în Moldova (Ecloga, Hexabiblosul lui Armenopulos).

Lucrarea lui «Farinascu», cum îl numeşte Eustratie în cuprinsul Pravilei, este tot o prelucrare după legile bizantine, dar în formă doctrinară, nu sub aceea de legi.

Aceasta însemnează că la baza Cărţii româneşti de învăţătură stau izvoarele dreptului bizantin de stat şi bisericesc, şi în special legile lui Justinian, fapt ce reiese şi din titlul tablei de materii, formulat astfel : «Pravile împărăteşti alese den svitocul împăratului Justinian, pentru multe feluri de giudeaţe, cu tot răspunsul lor, rînduite pe 252 de începături».

Cuprinsul. Din analiza cuprinsului rezultă că majoritatea rînduielilor pravilelor se referă la treburi comune obştei, mireneşti sau civile, şi că în comparaţie cu ele, un număr restrîns se ocupă de treburi bisericeşti.

Pravila cuprinde dispoziţii referitoare la toate materiile dreptului, scris şi nescris, cu precădere însă la chestiuni de drept civil agrar şi de drept penal, în ce priveşte cuprinsul bisericesc, menţionăm că normele de drept canonic nu le găsim grupate pe glave separate, ci împrăştiate de-a lungul Pravilei.

Pravila începe cu o culegere de reguli aplicate plugarilor — leges colonarae — intitulate : «Pravile tocmite, alese şi scoase pentru toţi lucrătorii pămîntului, anume : pentru plugari, pentru lucrătorii viilor, pentru năinjiţi şi pentru păstori, arătînd împreună tuturor giudeţul şi certarea ce li se va da fieşcăruia după deala sa, carii Vor îmbla cu nedireptate» (11 pricini). Ele conţin «dispoziţii privitoare la raporturile juridice dintre săteni sau dintre stăpînii de moşii şi vecini: încălcarea hotarelor, schimburile de pămînturi, pămînturile părăsite, etc,». După reglementările pentru plugari urmează : «Pravilele împărăteşti», care sancţionează furtişagurile. Urmează apoi sub acelaşi nume de «Pravile împărăteşti» un număr de 78 glave care sancţionează alte infracţiuni de' natură penală.

Importanţa. Fiind o colecţie de legi oficială a statului feudal al Moldovei, ea s-a utilizat în reglementarea relaţiilor sociale ale vremii. Prin includerea ei integrală în îndreptarea Legii, Pravila lui Vasile Lupu

devine astfel codul general recunoscut şi respectat în toate provinciile româneşti.

Ediţii:

— Ediţia princeps, cu litere slave — Iaşi, 1646.

— Ediţia inclusă în partea I-a a îndreptării Legii, Pravila lui Matei Basarab, Tîrgovişte, 1652. *

— Ediţia lui Gheorghe 1. Sion, apărută cu litere latine, cu titlul «Carte românească de învăţătură de la pravilele împărăteşti», Botoşani, 1875.

— Ediţia lui Ioan M. Bujoreanu, inclusă în partea I-a a Pravilei lui Matei Basarab, în volumul publicat sub titlul : «Pravila bisericească numită cea mică de la Govora şi Pravila lui Matei Basarab», Bucureşti, 1884, p. 391.

— Ediţia lui Ioan M. Bujoreanu, apărută în volumul al IlI-lea, p. 3—82 a lucrării sale : «Colecţiuni de legiuirile României Vechi şi cele Noi», Bucureşti, 1885.

— Ediţia critică a profesorului Ştefan G. Longinescu, publicată în lucrarea sa «Legi vechi româneşti şi izvoarele lor», volumul I, Bucureşti, 1912. în această ediţie textul Pravilei are două variante româneşti şi o traducere în limba franceză făcută- de A. Patrognet. Textul românesc este redat întîi după ediţia princeps şi apoi după varianta inclusă în partea I-a a Pravilei celei Mari sau de la Tîrgovişte din anul 1652.

— Ediţia critică a Colectivului pentru vechiul drept românesc al Academiei Republicii Socialiste România sub titlul : «Carte românească de învăţătură», Bucureşti, 1961.

5) *Îndreptarea Legii cu Dumnezeu. Pravila Mare sau Pravila lui Matei Basarab, Tîrgovişte, 1652*

Forma. Pravila Mare a lui Matei Basaralb, numită aşa pentru a se deosebi de Pravila Mică de la Govora din aceiaşi vreme, după titlul său oficial: «îndereptarea Legii cu Dumnezeu, care are toată judecata arhierească şi împărătească de toate vinele preoţeşti şi mireneşti. Pravila Sfinţilor Apostoli, a ceale şapte săboare şi toate ceale neameastnice. Lîngă acestea, şi ale sfinţilor dascăli ai lumii: Vasilie, Timothei, Nichita, Nicolae ; Teologhia dumnezeeştilor bogoslovi. Scrise mai nainte şi tocmite cu porunca şi, învăţătura blagocestivului împărat, Chir Ioan Comninul, de cuvîntătoriul deac al marii besearici lu Dumnezeu şi păzitor de pravili, chir Alexie Aristinul. Iar acum de întîi prepuse toate de pre ellineaşte pre limbă rumânească, cu nevoinţa şi userdia şi du toată cheltuiala a preasfîntului de Hristos chir Ştefan cu mila lu Dumnezeu mitropolit Tîrgoviştei, exarh Plaiului şi a toată Ungrovlahia. în Tîrgovişte, în tipografia prea luminatului mieu domn Io Mathei Voievod Basarab în sfînta mitropolie în casa nălţării Domnului nostru Isus Hristos. Martie 20, văleat 7160 a lui Hristos 1652, v. post velichi».

întregul titlu este îmbrăcat într-un chenar ornamental întocmit de Theodor Tişevici

Pe verso se află scrisoarea omagială eu care traducătorul, Daniil monah Panonian, prezintă lucrarea sa mitropolitului Ştefan.

Pravila — cu literă cirilică — este tipărită îngrijit, cu negru şi roşu, in folio, avînd 26 pagini nenumerotate la început, 795 pagini numerotate şi două pagini nenumerotate la sfîrşit.

Fiecare pagină are un chenar dublu spre margine; în acest spaţiu marginal se află, în roşu, numărul curent al glavelor şi alte indicaţii. Pagina are 36 de rînduri. Textul este- însoţit de numeroase frontispicii, vignete, semne şi imagini gravate. Titlurile glavelor sînt imprimate cu roşu şi cu literele iniţiale ornamentate ale glavelor.

Alcătuitorii. Pravila aceasta n-a fost alcătuită de un singur cărturar, ci de un grup de oameni' învăţaţi indicaţi de către mitropolitul Ştefan al Ungrovlahiei (1648—1653, 1654—1668). Dintre cărturarii care făceau parte din grupul acesta se cunosc trei : primul, traducătorul din greceşte al textului Pravilei adică Daniil Andrei Panoneanul, apoi doi cărturari greci Ignatie Petriţis şi Pantelimon Ligaridis, care au asistat la redactarea definitivă a textului grec după care s-a făcut traducerea.

Destinaţia. Pravila, tîrgoviştească a fost destinată pentru românii din Ţara Românească şi Ardeal ca şi pentru cei din Moldova, şi are caracterul unui cod complet de legi bisericeşti dar şi de legi de stat. Faptul ca ea include întregul text al Pravilei lui Vasile Lup-u, nu Iasă nici o îndoială asupra gîndului întocmitorilor ei de a o destina şi pentru Moldova. Cît despre faptul că ea a fost destinată şi românilor din Ardeal, aceasta rezultă mai întîi din poziţia mitropolitului Ştefan al Ungrovlahiei care — era şi «exarh al plaiului» şi «a toată ungurimea» (Ţara Ardealului) lucru specificat de altfel în glava 391 a Pravilei celei Mari, unde, citim că mitropolitul Ungrovlahiei nu numai că «se cheamă exarh a toată ungurimea şi al plaiurilor», ci «are blagoslovenie de hirotoneşte el pre episcopii Ţării Ardealului şi în Ţara Ungurească». Iar în glava 393 a aceleiaşi pravile se arată că mitropolitul Ţării Româneşti este numit «Ungrovlahul, preacinstit şi exarh a toată ungurimea şi al plaiului».

De altfel, în glava 363, zac. 8 din Pravilă, găsim indicaţii precise şi cu privire la «toate cetăţile cîte sînt sub ţinutul Craiului unguresc», la «toate cetăţile Ţării Ungureşti», menţionîndu-se în special «Braşovul», «judeţul sau scaunul de la Sibiu...», etc.

La acestea se mai adaugă şi faptul că Pravila cea Mare nu numai că a circulat şi s-a găsit în multe exemplare prin Moldova şi prin Ardeal, dar au rămas şi dovezi despre aplicarea ei în aceste mari provincii româneşti. Mai mult, ea a fost considerată în Ardeal şi folosită ca un cod oficial al Bisericii, chiar şi de greco-catolici — uniţii —, care la 1700 au intrat în legătură cu Biserica Romei.

Pravila a fost în vigoare pînă în epoca modernă de după Cuza Vodă, cînd au început să apară legiuiri noi de stat. Cu toate aceştea, ea nefiind abrogată în mod expres prin nici o legiuire ulterioară, a rămas mereu în vigoare pentru Biserică datorită cuprinsului său, iar pentru Stat numai prin unele dispoziţii care se referă la obiceiul pământului, fapt care a şi determinat invocarea ei în justiţie, pînă tîrziu, chiar şi între cele două războaie mondiale-

Izvoarele. îndreptarea Legii este o operă de codificare legislativă românească, complexă pentru vremea ei, ea este o îmbinare de reguli de drept canonic şi de drept laic. Predoslovia ne arată îndeajuns izvoa-

rele folosite, autorul ei precizind numai că Pravila cuprinde canoanele bisericeşti la care «a lipit» şi pravilele împărăteşti. Mitropolitul Ştefan afirmă următoarele: «Am pus toate lucrurile de fiece vină, împărţite toate pre glave, pre lesne a le afla. De aceea am gîndit şi pentru pravila împărătească, că va fi şi aceea de treabă aceştii oblastii şi. micşoare ţării, de toate vinile, cu catastihirile ei deosebi, ca să poată fi şi să dea cîte ceva ajutoriu şi ea canoanelor sfinţilor bărbaţi, mărturisind şi dînd răspuns mai tare şi mai vîrtos».

îndreptarea Legii îşi are izvoarele sale în dreptul bizantin şi anume :

Izvoare directe : 1. Sintagma lui Matei Vlastare ; 2. Nomocanonul lui Manuil Malaxos; 3. Comentariul lui Alexie Aristen ; 4. Răspunsurile lui Anastasie al Antiohiei ; 5. Carte românească de învăţătură.

Izvoare indirecte prin intermediul «Cărţii româneşti de învăţătură de la pravilele împărăteşti» : Legea agrară (Nojxo? feopŢtxo?, (Leges colonariae) şi «Praxis et theoricae criminalis», opera lui Prosper Farinaceius.

în ce priveşte izvoarele directe menţionăm următoarele :

— Sintagma luii Matei Vlăstare, apărută la 1335 sub titlul de «Sintagma Alfabetică a tuturor care se cuprind în sfintele şi dumnezeieştile canoane», din care s-a inspirat mitropolitul Ştefan la întocmirea predosloviei pe care o semnează; Mitropolitul Ştefan ia din «proteoria» lui Matei Vlastare paragrafe întregi. înaltului ierarh şi cărturar român îi aparţin din predoslovie doar «amănuntele asupra izvoarelor greceşti, precum şi partea finală a predosloviei, în care se arată folosul şi însemnătatea pravilei».

Din opera lui «Mathei, prea înţeleptul ierarh», «întocmitorul de lege şi eromonah, carele au fost foarte înţelept», Îndreptarea Legii face şi numeroase împrumuturi din cuprinsul ei. Chiar prima glavă din pravila românească începe cu un citat din această Sintagmă. Sintagma lui Matei Vlastare a fost cunoscută şi folosită în Ţara Românească încă din secolul al XV-lea — documentar dovedit — şi contează ca cea mai veche lucrare canonico-juridică în ţările noastre.

— Al doilea izvor direct al Pravilei Mari a fost Nomocanonul notarului mitropoliei din Teba, Manuil Malaxos din Nauplia, care la anul 1561 sau 1563 a scris opera : «Lege alcătuită din diferite canoane trebuitoare ale dumnezeieştilor şi Sfinţilor Apostoli, ale sfintelor soboare ecumenice, ale .purtătorilor de Dumnezeu părinţi şi ale altor preasfinţiţi arhierei; precum şi din unele Novele ale împăraţilor bizantini şi din altele»

Copii după acest nomocanon au circulat de multă vreme prin ţările române. De o astfel de copie s-a folosit şi logofătul Eustratie la întocmirea «Pravilei Alese».

În ce priveşte îndreptarea Legii, s-a susţinut ca cei ce au întocmit-o nu s-au folosit de aceeaşi copie a manuscrisului Iui Malaxos, care a servit lui Eustratie, ci de o altă copie publicată mai tîrziu, parţial, în anul 1854, de Leonida Sguta în revista grecească : 6ejxiî C. Erbiceanu a susţinut, la fel, că nu s-a folosit Nomocanonul lui Manuil Malaxos, ci un alt nomocanon — unul întocmit la 1600 de mitro-

politul Porfirie al Nieeii, ale cărui 261 glave sînt cuprinse în conţinutul «îndreptării Legii» C. A. Spulber, consideră că textul «îndreptării Legii», se apropie mai mult de manuscrisul grec nr. 1400 din Biblioteca Universităţii din Atena. Cercetînd manuscrisele aflate în ţară, C. A. Spulber constată că şi manuscrisul nr. 307 din Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România are un conţinut foarte apropiat cu acela din exemplarul lui Gheorghe Caridi, folosit de traducătorul român,

— Cel de al treilea izvor direct al îndreptării Legii îl constituie Sinopsa canonică şi «Comentariul lui Alexie Aristen», într-un exemplar primit tot de la Gheorghe Caridi. Acest comentar al canoanelor a fost tradus în limba română şi constituie partea a doua a Îndreptării Legii sub titlul de: «Nomocanon cu Dumnezeu», însoţit de explicaţia: «avînd adunate pre toate canoanele ale sfinţilor Apostoli şi ale sfintelor şapte soboare ale lumii şi ale celorlalte soboare carele seaU făcut pre în bogate locuri, carele se cheamă nemeastnice, după aceia şi a marelui Vasilie şi ale altor sfinţi bărbaţi şi părinţi purtători de Dumnezeu. Alcătuită cu ruga şi îndemnul blagocestivului împărat, chir loan Comninul, de cuvîntătoriul diacon a marii bisearici a lui Dumnezeu şi păzitoriul de pravilă, chir Alexie Aristinul». Explicaţiile dezvoltă şi aci indicaţiile din pagina de titlu a «îndreptării Legii», unde acest nomocanon este intitulat: «Pravila a Sfinţilor Apostoli, a celor şapte soboare şi toate cele nemeastnice». Sumarul acestui comentariu a fost intercalat între cele două catastihuri ale îndreptării Legii.

— Comentariul lui Aristen adaugă la canoanele soborniceşti pe lîngă învăţăturile sau canoanele «marelui Vasilie» şi răspunsurile canonice a altor «sfinţi bărbaţi şi părinţi», ca : Timotei episcopul Alexandriei, Nichita mitropolitul Heracleii, şi termină cu cuvintele : «sfîrşenia aicea a toată pravila».

— A treia parte a Pravilei — apendicele — îl formează «Teologhia dumnezeieştilor bogoslovi», după cum este indicat şi în pagina de titlu, sau «Theologul dumnezeieştilor bogoslovi», după cum arată mitropolitul Ştefan în predoslovia sa. Această ultimă parte a Pravilei, care este în acelaşi timp şi cea care indică şi cel de-al patrulea izvor al său, anunţat sub titlul : «Catastih cu Dumnezeu al acestei cărţi, care are multe învăţături »de treabă ale dumnezeieştilor bogoslovi şi dascăli, şi întrebări şi răspunsuri a Sfîntului Anastasie, patriarhul a dumnezeieştii marii cetăţi Antiohiei», constă dintr-o serie de 54 de glave care cuprind tot atîtea întrebări şi răspunsuri date de Anastasie, pretins patriarh al Antiohiei între anii 559—598. Problemele tratate sînt din domeniul exegezei, dogmaticii şi moralei. Aceste răspunsuri ale lui Anastasie Sinaitul (540—'600), care pe nedrept este numit patriarh ăl Antiohiei, nu figurează în opera lui Aristen. Mitropolitul Ştefan le-a găsit tot în codicele procurat de la Gheorghe Caridi.

— Ultimul izvor direct îl constituie Pravila lui Vasile Lupu, numită în Catastihul al II-lea «Pravilele împărăteşti», ce sînt intercalate între pravilele arhiereşti. Aşezarea textelor din «Carte românească de învăţătură de la'pravilele împărăteşti» lîngă canoanele bisericeşti,

n-a fost «fără nici o socoteală» — cum afirmă unii cercetători —, ci operaţia de aranjare s-a făcut după o metodă şi urmărind un anumit scop, dinainte stabilit. Traducătorul şi mai ales alcătuitorul Pravilei a căutat în mod intenţionat să apropie glavele Pravilei Moldovei (1646) respectiv ale «pravilelor împărăteşti» de conţinutul textelor canonice pe care le-a socotit conexe prin conţinut. In lucrarea lor, traducătorul şi alcătuitorul au dat dovadă de o temeinică cunoaştere a materialului prezentat, şi trebuie să recunoaştem că «au reuşit să îndeplinească în această privinţă în mod mulţumitor, o sarcină destul de anevoioasă».

în analizarea cuprinsului Îndreptării Legii, trebuie să avem în vedere faptul că această legiuire are la bază material legislativ canonic şi de stat de origine bizantină. Iar Pravila Moldovei din 1646, -care a fost inclusă în această legiuire, are la bază tot izvoare bizantine, fără a mai vorbi de partea canonică a Pravilei. Prin Carte românească de învăţătură, Îndreptarea Legii are la bază şi izvoarele directe ale acesteia ; Legea agrară şi lucrarea penalistului italian «Farinascu», cum îl numeşte Pravila, ca izvoare indirecte.

Cuprinsul, Materia Pravilei este împărţită în două părţi mari, distincte între ele, şi un apendice, lucru clar ce reiese chiar din titlul Pravilei.

Prima parte a Pravilei ,care poartă titlul de Îndreptarea Legii, este împărţită în 417 glave, dintre care 314 sînt extrase din Nomocanonul lui Manuil Malaxos (1561), iar restul de 103 glave cuprind în întregime textul Pravilei lui Vasile Lupu (1646), care este intercalat între capitolele sau glavele Nomocanonului lui Manuil Malaxos.

A doua parte a Pravilei nu este împărţită în glave generale, continuativ după glavele primei părţi, ci numai grupuri mai mici de glave speciale, formînd împreună capitole nenumerotate. Această parte începe astfel : «Nomocanon cu Dumnezeu» şi cuprinde, cu puţine excepţii, «în întregimea ei, colecţia canonică a lui Alexie Aristen (secolul XII) şi comentariile acestuia la toate canoanele, dar într-un text prescurtat, apoi canoanele cîtorva Sfinţi Părinţi şi un fragment din tipicul patriarhului Nichifor Mărturisitorul (805—815)».

Apendicele are 54 glave, formafe din întrebări şi răspunsuri ale lui Anastasie Sinaitul (540—600), pe nedrept numit patriarh al Antiohieî.

Părţii întîia a Pravilei îi preced două «catastişe», două sumare cător care se termină cu o însemnare în limba slavă cu următorul cuprins: «iată aceste cuvinte au luat sfîrşit; însă în mintea celor iubitori, cuvintele cele hrănitoare de suflet nu vor lua sfîrşit, decît atunci cînd se vor sătura de cele bune. Dani ii monah, al prea sfinţiei voastre nevrednic Panonian».

Părţii întîia a Pravilei îi preced două «catastişe», două sumare generale, în care materia este aşezată nu după succesiunea ei din text — cum ar fi fost normal — ci după natura cuprinsului ei, alegîndu-se dreptul canonic de cel laic. Primul «catastiş», intitulat «capetele cărţii acesteia de pravilă» indică titlurile a 314 glave cu caracter eclesiastic din totalul de 417 glave cît însumează această parte. Acestea sînt gia-

vele care alcătuiesc «Pravila arhierească de întîi». Cel de-al doilea «catastiş» cuprinde restul de 103 glave ale aceleiaşi părţi a Pravilei, alcătuind «Pravila împărătească». Această prezentare a materiei aparţine numai celor două «catastişe» şi nu conţinutului Pravilei, şi-şi găseşte justificarea în ceea ce priveşte «judecăţile», în înlesnirea ce se face celui care «va căuta la. grabă să poată afla care în ce loc şi foaie * se află». Intre cele două catastihuri a fost intercalat sumarul «Nomocanonului cu Dumnezeu». Această separare a avut drept scop separarea celor două categorii de dispoziţii amestecate în text, dar deosebite în catastihuri, după natura lor.

în afară de acest sumar general al Nomocanonului, fiecare capitol are sumarul său în care se indică glavele respective.

îndreptarea Legii fiind în primul rînd un cod de legi bisericeşti, e firesc a se ocupa mai mult de canoane şi legi de stat privind Biserica. Fiind un cod nomocanonic,. Pravila cuprinde numeroase dispoziţii cu conţinut dogmatic şi cultic, ea fiind socotită şi «un îndreptar de credinţă», în scopul de a servi ca mijloc de apărare împotriva atacurilor venite din partea calvinilor şi romano-catolicilor (glava 391, 378, 328). în Pravilă sînt în acest scop incluse unele texte biblice şi formule liturgice.

îndreptarea Legii fiind nu numai un cod bisericesc ci şi unul politic, de legi de stat, care s-a şi aplicat în Principatele Române, pînă tîrziu în veacul al XlX-lea, ea cuprinde şi numeroase dispoziţii legale de drept civil, în special de drept agrar şi matrimonial, cu scop instructiv şi educativ, şi dispoziţii de drept penal, mai ales în prirna parte a ei.

Cu privire la cuprinsul Pravilei, mai observăm că pe lîngă canoane şi legi politico-bisericeşti, care ocupă cea mai mare parte a corpului ei, tratînd în special despre drepturile şi îndatoririle clerului, a călugărilor, despre familie şi căsătorie, judecata bisericească, şi pe lîngă chestiunile de doctrină teologică, de practică liturgică şi alte chestiuni speciale, în textul ei se mai găsesc o serie de dispoziţii prin care se confirmă unele obiceiuri de drept bisericesc şi de drept de stat (glava 6, 7, 123, zac 1 ; glavele 174, 198, 361, zac. 2 ; etc.) ca şi unele obiceiuri autohtone sau obiceiuri ale pământului (glava 174).

Remarcăm îndeosebi felul în care se ocupă Pravila de explicarea noţiunilor de «lege» ca şi de «îndreptarea ei», precum şi definirea noţiunilor de «dreptate», traducînd şi completînd unele texte din Nomocanonul lui Manuil'Malaxos, în aşa fel, încît le dă acestora o interpretare potrivită cu gîndirea poporului şi a cărturarilor noştri de atunci. Astfel, de exemplu, legea este numită în pravilă : «Poruncă de obşte şi socotinţă... cetăţilor... şi dumnezeească, adică aflare sîntă» (glava 3). Iar dreptatea este definită într-o formă cît se poate de clasică, după cum urmează: «Dreptatea este un lucru mai adevărat de toate, care dă fieşcui dreptate» (glava 2).

Ca chestiuni speciale de care se ocupă Pravila, putem să menţionăm următoarele : atestarea existenţei sinoadelor mixte în Biserica Ortodoxă Română (glava 31; corespunzător glavei 76 Govora) şi a rânduielii că anumite demnităţi bisericeşti pot fi ocupate de «bărbaţii mireni»

(glava 394); atestarea rînduielii aparte că şi protopopii an dreptul să elibereze anumite cărţi canonice (glava 85), că dreptul ctitorului nu este supus prescripţiei (glava 117) şi permiterea clericilor divorţaţi să devină arhierei, dacă sînt destoinici pentru aceasta (glava 219).

O chestiune cu totul de importanţă deosebită de care se ocupă îndreptarea Legii, este aceea a poziţiei canonice a mitropoliilor Ţării Româneşti şi a Ţării Moldovei, faţă de celelalte Biserici Ortodoxe. Ambele mitropolii sînt considerate şi declarate autocefale (glava 391).

Importanţa. Ca cel mai cuprinzător şi mai bine alcătuit din vechile coduri ale Bisericii şi ale Statului nostru, Îndreptarea Legii sau Pravila cea Mare reprezintă «oglinda cea mai fidelă a vieţii bisericeşti şi de stat din vremea alcătuirii ei» şi «cel mai important document istoric şi de veche legislaţie a poporului nostru».

Ca importanţă şi cuprins depăşeşte multe din pravilele asemănătoare, uneori chiar mai voluminoase .existente la alte Biserici Ortodoxe, în alte state feudale din acea vreme.

Aplicarea. Îndreptarea Legii s-a aplicat de la data apariţiei ei, atît în viaţa bisericesacă, cît şi în cea de stat, în toate trei provinciile româneşti pînă tîrziu în veacul al XlX-lea, pe vremea lui Alexandru Vodă Cuza, cînd a fost înlocuită cu legile moderne ale României (Constituţia, Codurile diferite, legile speciale etc.), iar în Biserică pînă azi, şi în Biserica fostă greco-catolică tot timpul cît a existat aceasta.

Ediţii :

— Editio princeps, apărută cu litere cirilice la Tîrgovişte, în anul 1652. (Cele următoare sînt cu litere latine).

•—• Ediţia lui Ioan M. Bujoreanu, apărută sub titlul: «Pravila bisericească, numită cea Mică, tipărită în monastirea de la Govora, la anul 1640 şi Pravila lui Matei Basarab, cu canoanele Sfinţilor Apostoli, intitulată «Îndreptarea Legii», tipărită la Tîrgovişte în anul 1652», Bucureşti, 1885.

— Ediţia lui Ioan M. Bujoreanu, cuprinsă în volumul III al lucrării sale : «Colecţiune de legiuirile României, vechi şi cele noui», Bucureşti 1885.

— O ediţie necompletă cuprinzînd numai partea primă a Pravilei, a fost publicată de N. Blaramberg şi Gh. Missail, sub titlul ei din ediţia princeps «îndreptarea Legii cu Dumnezeu, care are toată judecata arhierească şi împărătească a toate vinele preoţeşti şi mireneşti...», Bucureşti, 1871.

— O ediţie prescurtată, a părţii strict bisericeşti din Pravila cea Mare, a publicat protopopul Timişoarei Meletiu Drăghiciu, sub titlul: «Legile bisericeşti», Timişoara, 1873.

— Sub titlul «Manual de pravilă bisericească», mitropolitul Nifon al Ungrovlahiei a publicat în două-ediţii, la Bucureşti, 1853 şi 1854, extrase din partea bisericească a Pravilei celei Mari.

— O prescurtare din partea întîi a Pravilei celei Mari, se cuprinde în manualul de drept bisericesc al lui Iosif Papp-Szilagy, apărut în limba latină, sub titlul: «Enchiridion juris Ecclesiae Orientalis cato-

licae», în ediţia I, Oradea, 1862, de la pagina 70—112; iar în ediţia a doua, Oradea, 1880, de la pagina 38—63.

— Un extras mai extins din partea I-a a Pravilei celei Mari se cuprinde în manualul de drept bisericesc al lui loan Raţiu, apărut sub titlul: «Instituţiunile Dreptului Bisericesc!», Blaj, 1877, de la pagina 5—107.

— Fragmente din Pravila cea Mare se găsesc în diverse alte scrieri, tratate, colecţii, precum şi în scrierea lui Şt. C. Longinescu : «Vechi legiuiri româneşti şi izvoarele lor», volumul I, Bucureşti, 1912.

— Ediţia critică a Colectivului de Drept vechi românesc din cadrul Academiei Republicii Socialiste România în Colecţia «Adunarea izvoarelor vechiului drept românesc scris», VI, Bucureşti, 1962, sub titlul îndreptarea Legii.

— Amintim, în fine, că Pravila cea Mare are şi o versiune latină netipărită, datînd din anul 1722. Ea este o traducere din limba română, făcută de Pătru Dobra, un român ardelean, fost înalt funcţionar austriac în timpul ocupaţiei Olteniei de către austrieci (1716—1739). Titlul acestei versiuni este următorul: «Regula legis voluntate divinae accomodata continens jurae canonica et imperatoris pro causis status tam ecclesiastici quam saecularis.. ex graeco idiomate in Valachum... cum industria et sumptibus Domini Stephani Dei gratia mitropolitae tergovistensis et exarhii confiniorum Hungaro — Valahiae translata».

6) Rînduieli sau pravile duhovniceşti şi de obşte prin care s-a încercat să se completeze Pravilele secolului XVII

In veacurile XVIII—XIX au apărut un număr însemnat de astfel de îndrumări sau pravile duhovniceşti şi de obşte, pentru preoţi.

Dintre acestea se pot menţiona ca mai însemnate următoarele :

— *Învăţătura bisericească,* Bucureşti, 1710, a mitropolitului Antim Ivireanul; — *Capete de poruncă,* Bucureşti, 1714, a mitropolitului Antim Ivireanul, reeditată la Bucureşti în anul 1775; —*Adunare a celor Şapte Taine,* Iaşi, 1751 ; — *Adunare de multe învăţături a mitropolitului lacob, Iaşi,* 1757; — *Prăvilioară de Taina Ispovedaniei,* Bucureşti, 1781 ; — *Prăvilioară,* Iaşi, 1784 ; — *Scurtă învăţătură a părinţilor bisericeşti,* Viena, 1787; — *Pravilă de obşte,* Viena, 1788 ; — *Datoria şi stăpînirea Blagocinilor şi protopopilor,* Iaşi, 1791, reeditat în anul 1808 ; — *Pravilă pentru judecata canonică,* f.a., a mitropolitului Veniamin Costachi j — *Carte de pravilă,* Cernăuţi 1807; — *Tîlcuirea celor Şapte Taine,* Iaşi 1807; — *învăţătură despre Ispovedanie,* Rîmnic, 1813; şi altele ;

7) *Carte foarte folositoare de suflet,* tradusă din greceşte de călugării Gherontie şi Grigorie. A apărut în mai multe ediţii: ediţia I-a, Bucureşti, 1799 ; ediţia a Il-a, Iaşi, 1800 ; ediţia a IlI-a, Iaşi, 1819 ; ediţia a IV-a, Bucureşti, 1827; ediţia a V-a Bucureşti, 1895; ediţia a Vl-a Bucureşti, 1929 şi Ierusalim, 1980.

8) Pidalionul

A fost tradus din greceşte după ediţia I-a (1800) de către mitropolitul Veniamin Costachi şi tipărit la anul 1844 la mănăstirea Neamţu cu îndreptările făcute de Neofit Scriban.

9) Enchiridion, sau carte manual de canoane.

Este o colecţie a tuturor canoanelor cu comentarii, alcătuită şi tipărită la Sibiu în 1871, de către mitropolitul Andrei Şaguna.

înşirarea canoanelor se face după autoritatea lor. Colecţia are la început un indice alfabetic al canoanelor şi un studiu introductiv.

10) Sintagma alfabetică a canoanelor

Este cuprinsă în volumul I al tratatului publicat de D. Boroianu, la Iaşi, în 1899, sub titlul «Dreptul Bisericesc».

11) *Dreptul canonic oriental,* publicat de Marin Theodorian-Carada, la Bucureşti, în 3 volume 1905—1907. Cuprinde numai canoanele cu comentarii făcute în spirit catolicizant.

12) Colecţiunea de legi, regulamente, canoane, etc.

Publicată de Chiru G. Costescu, în Bucureşti, volumul I, 1916 ; volumul II, 1925 ; volumul III, 1931. Canoane uzuale se cuprind numai în volumul III al Colecţiei.

13) Canoanele Bisericii Ortodoxe însoţite de comentarii

Ediţia lui Nicodim Milaş, tradusă de Nicolae Popovici şi Uroş Kovincici, Arad, în două volume ; în patru părţi : 1930, 1931, 1934, 1936. Este cea mai cuprinzătoare şi mai valoroasă colecţie de canoane în Ortodoxie.

14) *Canoanele*

Editate de C. Dron în două volume, (trebuia să apară şi al treilea) text şi comentarii: volmul I, Bucureşti, 1932; volumul II, Bucureşti, 1935.

15) Pidaîionul

Ediţie publicată de Haralambie Popescu şi Zosima Tărîlă într-o ordine proprie, Bucureşti, 1933.

16) Legiuiri bisericeşti vechi

— Statutul Organic al Mitropolitului Andrei Şaguna, Sibiu, 1868.

17) Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române, Statutul şi Regulamentele Bisericii Ortodoxe Române, sub Patriarhul Justinian (1948—1953), Bucureşti, 1953. In continuare noile regulamente ca şi modificările diferitelor legiuiri se găsesc publicate în revista Biserica Ortodoxă Română.

18) *Legea şi Statutele Cultelor din Republica Populară Română,* Bucureşti, 1954.

19) *Hotărîrile Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române.*

Se publică în revista Biserica Ortodoxă Română. Unele s-au strîns în Colecţia Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române, 1953.

Dintre acestea de interes deosebit sînt: hotărîrile privind pensionarea preoţilor, binaţia şi normele privitoare la pictura bisericească.

20*) Deciziile patriarhale*

Se publică în revista Biserica Ortodoxă Română. Unele s-au strîns în colecţia Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române, 1953.

21) Instrucţiunile episcopale şi ale organelor colegiale

(Circularele). Se publică în revistele mitropolitane sau se difuzează pe cale ierarhică.

7. Legile de stat ale Statului român privind Biserica

a) Hrisoave domneşti privind Biserica

Hrisoavele domnilor feudali priveau fie legislaţia Bisericii stabilind norme generale pe linia administrativă şi de organizare teritorială, fie relaţiile sociale feudale, fie obligaţiile şi imunităţile faţă de stat.

Ele au avut valabilitate în epoca respectivă şi nu mai prezintă azi decît o valoare pur documentară. Dintre acestea ni s-au păstrat mai ales cele privitoare la dreptul de proprietate.

b) *Legiuiri de drept de stat bizantine utilizate in Principatele Române*

Legiuirile de drept de stat bizantine, civile şi penale au fost introduse în uz în Principate, mai ales în epoca fanariotă.

Dintre acestea se pot menţiona : Hexabiblosul lui Armenopulos din 1345 ,• Sinopsis Nomike ; *Nomos Gheorghicos* sau Codul r-urai bizantin din veacul VII—VIII; şi Vasilicalele.

cj *Operele juridice alcătuite în Principatele Române în limba greacă modernă, după porunca domnitorilor fanarioţi sau din proprie iniţiativă de către cărturarii cunoscători de legi.*

Dintre acestea unele au un caracter pur laic, altele cuprind şi drept canonic, iar altele au un caracter pur bisericesc.

Intre acestea se pot menţiona :

— Manualul de legi al lui Mihail Fotino, alcătuit din trei părţi, care a folosit ca izvor principal Vasilicalele ,•

— Arta judecătorească a lui Dumitru Panaiotache, mare clucer, din 1779 ;

— Nomocanonul lui Gheorghe din Trapezunt, tradus de acesta din porunca lui Nicolae Mavrocordat.

— *Pandectele lui Toma Carra,* 1806;

Un manual juridic, în stilul Instituţiunilor după modelul Parafrazei lui Teofil, în limba greacă modernă. Izvorul principal au fost Vasilicalele. (Lucrarea este incompletă).

— *Nomocanonul lui Teofil;*

— *Indemănoasa adunare,* 1804, este traducerea manualului lui Constantin Armenopulos, făcută de Toma Carra, din porunca lui Moruzi Voievod, 1804.

d) Legi româneşti alcătuite din material bizantin şi obicei

Dintre acestea unele au caracter civil, iar altele un pronunţat caracter penal.

Legiuiri civile sînt:

— *Hotărîri ale Sfatului de obşte al Moldovei,* **1785.**

Conţine două hotărîri cu putere de pravilă privind interzicerea de a se mai face vînzări deghizate prin acte de donaţie, precum şi cele pri-

vind familiile de robi (ţigani), luate pe vremea lui Alexandru Mavrocordat.

Izvoarele acestei hotărîri sînt obiceiul pămîntului şi plîngerile şi judecăţile dese pe aceste teme. Ediţia critică : Bucureşti, 1958.

— *Pravilnicească Condică,* 1780, a Iui Ipsilanti. .

Redactată în limba greacă şi limba română. Izvoare : Vasilicalele şi obiceiul pămîntului. S-a aplicat în Ţara Românească din 1780, pînă la 1 septembrie 1318 cînd a fost abrogată de Codul Caragea. Ediţia critică : Bucureşti, 1957.

— *Manualul lui Donici,* 1814.

Cu titlul exact: «Scurt manual de legi» al lui Andronache Donici, manualul său este un rezumat din Vasilicale, cu unele elemente din obiceiul pămîntului. A fost aplicat în Moldova între 1814—1817 şi chiar pînă la 1823 cînd a fost abrogat de Codul Calimachi.
Ediţia critică : Bucureşti, 1959.

— *Legiuirea lui Caragea* (1818—1865).

La suirea pe tronul ţării a lui Caragea, în Muntenia se aplicau trei feluri de legiuiri : canoanele, obiceiurile (nescrise şi nedesluşite), pravilele împărăteşti (jus greco-romanum) şi Condica lui Ipsilanti. Lucrarea are drept izvoare : Vasilicalele, obiceiul pămîntului şi Pravilniceasca Condică a lui Ipsilanti. Se resimte influenţa şi din Codul Civil al lui Napoleon.

A fost în vigoare de la 1 septembrie 1818 pînă la 1865, fiindcă Regulamentele Organice se rezemau tot pe Legiuirea lui Caragea. Are şase părţi: despre obraze (persoane), lucruri mişcătoare şi nemişcătoare, tocmeli, daruri, vini şi prigoniri.
Ediţia critică : Bucureşti, 1951.

— *Codul Calimachi.*

«Condică ţivilă sau politicească a Prinţipatului Moldovei», a fost promulgată în 1817, şi pusă în aplicare la 1 septembrie 1817. Scrisă în greceşte, tradusă tîrziu, pe la sfîrşitul anului 1831 şi tipărită în româneşte abia la 1833. Codul se compune dintr-o introducere, «pentru legile sau pravilele politiceşti şi de obşte» şi din trei părţi: dritul persoanelor, dritul lucrurilor, nemărginirile ce privesc către dritul persoanelor şi al lucrurilor.

Izvoarele : Dreptul bizantin şi Codul lui Napoleon şi Codul austriac (apărut la 1811 şi tradus în româneşte la 1812). Influenţa «codicelor mai noi europeneşti» se vede în aşezarea materiei, care este la fel cu aceea a Codului civiil austriac.

Legiuiri penale sînt:

— Condica penală a lui Şuţu-Sturza din Moldova (1820—1826).

— Codul penal al lui Ghica-Ştirbei, din Muntenia (1841—1851).

e) Alte legiuiri de stat:

— Codul comercial francez, 1840, tradus de Simion Marcovici, pentru Muntenia şi de Emanuel Drăghici în 595 articole pentru Moldova.

— Procedura Civilă pentru Valahia şi Moldova din 1859 şi 1861.
— *Manual Administrativ al Principatului Moldovei din 1855—1856.*

f) Legile Principatelor Unite :

— *Constituţii :*
Proiectul de Constituţie al lui Cuza Vodă, 1863
Constituţia din 1866
— *Codurile :*
Codicele Civil, 1864.
Codicele Penal, 1864.
Codul Comercial, 1864.
Codul de Procedură: civilă, 1865; penală, 1864; comercială; 1864.
— *Legi ordinare:*
— *Legea rurală, 1864 ;*
— Legea privind centralizarea tezaurului statului cu casa centrală de la Ministerul Cultelor, 1861;
— Legea privind obligaţia de a folosi limba română în cult, 1863;
— *Legea pentru secularizarea averilor mînăstireşti, 1863;*
— *Legea pentru înmormîntări*
— Legea sinodală din 1864 ;
— Regulamentul interior al Ministerului Cultelor şi Instrucţiunii publice
— *Decretul organic pentru înîiniţarea unei autorităţi sinodale centrale, 1864•*
— Decretul pentru regularea schimei monahale, 1864 ;
— Legea pentru numirea de mitropoliţi şi episcopi eparhioţi din România din 1865 ?
— Legea sinodală din 1872 ;
— Regulamentele de aplicare a legii sinodale din 1873 ;
— Legea privind autocefalia Bisericii Ortodoxe Române, 1885 ;
— Legea clerului mirean şi a Seminariilor, 1895;
— Legea organizării Ministerului Cultelor şi a Instrucţiunilor publice, 1906 ;
— Regulamentul privind învăţămîntul teologic (internat 1906; Seminarii 1911 ; şi Facultatea de Teologie 1915) ;

g) Legile României: 1918—1944

— Constituţia din 1923 (art. 22), Constituţia din 1938.
— Codurile reeditate şi completate
— *Legi privind viaţa religioasă:*
— Legea pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române, **24** martie, 1925
— Statutul de organizare al Bisericii Ortodoxe Române, 1925
— Legea pentru ridicarea scaunului arhiepiscopesc şi mitropolitan al Ungrovlahiei la rangul de scaun patriarhal, din 23 februarie 1925.

PARTEA A DOUA

CONSTITUIREA ŞI ORGANIZAREA BISERICII

I

BISERICA, INSTITUŢIE RELIGIOASĂ CREŞTINĂ

A. ELEMENTELE CONSTITUTIVE ALE BISERICII CA INSTITUŢIE RELIGIOASĂ

Biserica este definită ca «aşezămînt sfînt întemeiat de Domnul nostru Iisus Hristos pentru mîntuirea credincioşilor». Ea s-a întemeiat pe cruce de Mîntuitorul (Fapte 20, **28)** şi s-a organizat **îîn** chip de comunitate religioasă la Cincizecime sau Rusalii, cînd a luat fiinţă prima obşte de credincioşi creştini, comunitatea creştină din Ierusalim (Fapte], 8; 2, 49). Capul Bisericii este Hristos Mîntuitorul, Biserica este trupul Lui (Ef. 5, 25; Col. 1, 18—20), iar credincioşii sînt mădulare ale Bisericii (Rom. 12, 5 ; I Cor. 12, **27).**

Sub chipul organizatoric Biserica se înfăţişează ca o instituţie obştească creştină, formată din credincioşi şi organizată după rînduielile religioase şi morale specifice credinţei creştine.

Organizarea Bisericii ca instituţie religioasă ise prezintă sub **o** înfăţişare complexă, formată dintr-o sumă de elemente care intră în alcătuirea oricărui corp comunitar organizat.

Pe lîngă chipul văzut de instituţie religioasă creştină al Bisericii mai există şi un chip nevăzut al ei, adică o latură nevăzută a Bisericii. Biserica în întregimea ei este formată din ambele aceste chipuri ale sale, dar numai chipul ei văzut face obiectul Dreptului bisericesc.

Cu toate acestea, chipul văzut al Bisericii în alcătuirea şi în lucrarea sa, nu poate fi înţeles decît privindu-1 în strînsă legătură cu latura sau cu chipul său cel nevăzut. De aceea este necesar ca **în** expunerea şi analizarea elementelor care intră **în** alcătuirea chipului văzujt al ei, să se ţină seama şi de elementele chipului său nevăzut.

Sub aspect de societate religioasă, Biserica se înfăţişează ca un corp comunitar organizat, format din mai multe categorii de membri, constituiţi în unităţi organizatorice de mai multe feluri, avînd organe speciale de conducere şi folosind numeroase mijloace pentru ducerea la îndeplinire a lucrării sale religioase. Aceste mijloace sînt în primul rînd cele religioase, apoi cele morale şi tocmai la urmă cele juridice. Lor li se mai adaugă apoi o sumă de organisme constituite după rînduieli aparte, ca instituţii, aşezăminte, etc.

Pentru a înţelege mai bine felul cum ni se prezintă Biserica sub chipul ei văzut de comunitate religioasă să vedem mai întîi ce se înţelege în general prin societate, apoi ce se înţelege prin comunitate religioasă, ce este credinţa religioasă care stă la baza ei şi care sînt elementele ce intră în alcătuirea ei ?

îndeobşte, prin societate se înţelege un grup de oameni legaţi printr-un interes constant şi organizaţi în scopul asigurării respectivului interes. Acest fapt reclamă contribuţia fiecărui membru al societăţii, o renunţare la o anumită parte din ceea ce are şi reprezintă fiecare dintre membrii societăţii. La rîndul ei comunitatea religioasă este tot un grup de oameni, legaţi numai prin credinţa religioasă şi organizaţi în scopul asigurării liberului exerciţiu al acestei credinţe ,• adică o comunitate închegată pe temeiuri de credinţă religioasă şi de interese ce rezultă din aceasta.

Prin credinţă religioasă, în genere, se înţelege un ataşament lăuntric faţă de o realitate, la a cărei cunoaştere pozitivă-ştiinţifică, nu se poate ajunge. Dar faptul în sine al credinţei constituie nu numai un fenomen de conştiinţă, unul care s-ar produce şi ar rămîne în interiorul conştiinţei oamenilor, ci el este unul care se şi manifestă în anumite forme şi se transformă în mijlocul de legătură între credincioşi, şi în acest Chip, el devine un factor de coeziune care determină gruparea creştinilor într-o acţiune cu obiective determinate de însăşi credinţa religioasă respectivă. Ea leagă mai ales în mod afectiv atît de puternic pe credincioşi, încît coeziunea grupului întemeiat pe credinţă este foarte strînsă.

După diferitele credinţe religioase care apar în viaţa omenească se cunosc diferite tipuri de instituţii religioase. Astfel, dintre cele mai cunoscute tipuri de instituţii religioase amintim: cea păgînă, cea a religiei politeiste ; cea mozaică şi apoi cea creştină. La rîndul lor, fiecare din aceste instituţii religioase se împart şi se subîmpart după confesiuni, adică după anumite diferenţieri care apar în sinul aceleeaşi credinţe.

Instituţia religioasă creştină este numită îndeobşte Biserică, dar şi diferitele ei confesiuni se numesc fiecare în parte cu numele acesta, încît, pe lîngă noţiunea generică de Biserică — înţelegînd prin aceasta organizarea religioasă creştină în totalitatea ei, — noţiunea de Biserică se mai întrebuinţează şi în sens confesional, astfel încît apar numirile: Biserica Ortodoxă, Biserica Romano-Catolică, Biserica Protestantă, ş.a.

In fiecare comunitate religioasă, oamenii se simt legaţi unii de alţii nu numai printr-un afect, ci şi prin acele interese majore pentru fiecare credincios, de a vedea asigurată libertatea de mărturisire, ca în acest fel să poată dobîndj un bun deosebit, care i şe pare că nu poate

fi dobîndit prin mijloace comune sau prin alte mijloace decît prin credinţă, atît în viaţa aceasta, cît şi într-o viaţă viitoare, bun care se cheamă pentru viaţa pămîntească fericire, iar pentru viaţa de apoi, mîntuire.

In cadrul fiecărei instituţii religioase, deci şi în acela al Bisericii creştine, apar diverse manifestări determinate de inevitabila exteriorizare a credinţei în forme diferite. Aceste deosebiri formale dau naştere unor diferenţieri între membrii comunităţii religioase şi fac să se creeze încă o categorie de interese deosebite, chiar între membrii comunităţii religioase, pe lîngă interesul general comun.

In fine, pe lîngă interesele spirituale, izvorîte din credinţă şi legate direct de ea, se mai nasc în cadrul fiecărei comunităţi religioase şi interese dependente de baza materială sau de pirghiile materiale pe care le presupune credinţa, pe care se reazimă credinţa şi pe care ea le reclamă în mod imperios. Astfel, se definesc unele interese determinate de vieţuirea în comun a oamenilor, de vieţuirea lor naturală într-un anumit fel care se îmbină cu respectarea anumitor precepte ale credinţei, cu acceptarea obligatorie a unor acte rituale, apoi cu obligaţiile materiale care decurg din respectarea prescripţiilor credinţei cu privire la alimentaţie, la ofrande, la acte de caritate, la întreţinerea ceremonialului cultic, la asigurarea existenţei slujitorilor altarului, ş.a.

Toate aceste elemente, mai mult de natură materială, influenţează comunitatea religioasă, ele nu numai că sînt determinate de interesele spirituale şi de elementul spiritual care îi leagă pe credincioşi, ci la rîndul lor ele însele determină anumite schimbări, influenţează relaţiile de natură spirituală şi în anumite împrejurări pot să schimbe interesele de această natură. Relaţiile religioase mai sînt apoi, în mod obişnuit şi inevitabil, dublate de cele economice şi de cele general-sociale, relaţii care nu pot fi ignorate între credincioşii aceleaşi religii; aceasta pentru că nu există act religios care să nu se producă în anumite condiţii materiale economice bine definite, şi în anumite condiţii sociale.

încît este limpede, că la fiecare pas interesele de natură spirituală ale credinţei se împletesc şi se leagă atît de organic, în mod inevitabil, cu cele de natură materială economică, socială şi de multe ori chiar politică, încît interdependenţa dintre ele ne obligă să conchidem asupra interinfluenţei în care se găsesc în permanenţă. Astfel se ajunge ca miezul spiritual al credinţei să-şi arate şi învelişul său material, fără de care nu poate exista, să se constate şi să se evidenţieze nu numai legătura lor internă, ci şi raportul de interdependenţă în care se găsesc şi să se explice astfel schimbările care survin într-unui sau într-altul dintre aceste două elemente, pe calea interacţiunii dintre ele.

Aşa se petrec lucrurile şi în Biserică. De altfel, nici nu este de conceput în lumina învăţăturii creştine, ca Biserica să se fi întemeiat numai în chip spiritual, nevăzut, de vreme ce ea a fost destinată oamenilor pentru mîntuirea lor, adică, pentru mîntuirea unor făpturi înzestrate şi cu chip material. Căci, într-adevăr fără de chip material Biserica nu ar fi fost accesibilă mijloacelor cu care sînt înzestraţi oamenii, nici măcar pentru a lua act de existenţa ei. Fără acest chip (tangibil) al Bisericii, sau fără de înfăţişarea ei generală care să corespundă naturii omeneşti,

adică şi naturii lui materiale, nu numai aceleia spirituale, oamenii nu ar fi putut să cunoască nici adevărurile ei de credinţă şi cu atît mai puţin să poată face uz de mijloacele pe care ea le pune la dispoziţia fiecăruia, pentru câştigarea mîntuirii subiective.

Biserica, probabil că fără de înfăţişarea materială ar fi putut să existe tot aşa de bine, dar fără ca oamenii să ia act de existenţa ei, fără ca să aibă vreo importanţă pentru viaţa lor. De altfel, însuşi Fiul lui Dumnezeu s-a arătat în trup, în persoana lui lisus Hristos, şi a creat prima comunitate; religioasă, prima Biserică văzută, primul grup de oameni legaţi prin credinţa în El, dar deopotrivă şi prin interesele care decurgeau din această credinţă. Se ştie că, încă din epoca apostolică, întreaga orînduire născută din învăţătura Lui, s-a prezentat, de la început, cu înfăţişare socială, în chip de obşte religioasă.

Din toate acestea, vom spune, în concluzie, că Biserica, sub aspectul ei de comunitate religioasă, se prezintă ca alcătuită din următoarele elemente :

— un grup de oameni; — o credinţă care îi uneşte ,• — diverse interese spirituale şi materiale care îi leagă în plus, pe lîngă credinţa respectivă.

Pentru asigurarea acestor interese se recurge, în primul rînd, la un cult religios sau la o sumă de acte rituale, forme şi ceremonii religioase, şi, în al doilea rînd, la o anumită organizare întemeiată pe norme de cuprins religios-moral şi apoi pe norme de cuprins juridic, care toate — în cele din urmă — izvorăsc, pe de o parte din credinţă şi, pe de altă parte, din realităţile materiale sau concrete ale vieţii.

Toate aceste elemente se găsesc în organismul Bisericii articulate în aşa fel, încît să asigure lucrarea specific religioasă, al cărei ţel suprem este mîntuirea. Dar începutul acestei lucrări, o parte din mijloacele care se folosesc în săvîrşirea ei, cît şi scopul sau ţelul ultim al lucrării Bisericii, nu sînt lucruri ce pot fi aşezate în organismul văzut al Bisericii, în rînd cu celelalte, deşi ele sînt mereu prezente, nelipsite de lîngă şi din elementele chipului văzut al Bisericii, condiţionînd nu numai eficacitatea lucrării acestora, ci însăşi existenţa lor. Ca atare, ele trebuie considerate totuşi prezente în organismul bisericesc.

După această schiţă generală a profilului Bisericii, sub aspectul ei văzut şi cu menţionarea celui nevăzut, se poate înţelege că Biserica formează o unitate, are o existenţă unitară, care nu poate fi despărţită în mod real, în două sau mai multe părţi ori aspecte şi că privirea unuia sau altuia dintre aspectele vieţii bisericeşti, nu înseamnă separarea lor, ci numai examinarea şi analizarea lor aparte, spre a fi mai bine înţelese părţile şi apoi întregul.

In legătură cu modul cum distingem aspectul văzut de aspectul nevăzut al Bisericii, putem să asemănăm aspectul văzut cu chipul material al Bisericii, iar aspectul ei nevăzut, cu chipul moral, religios sau imaterial al aceleeaşi realităţi. Cu alte cuvinte, noi aplicăm felul nostru de a vedea şi de a deosebi lucrurile, modul nostru firesc, ce rezultă din considerarea omului însuşi ca fiind alcătuit dintr-un element material sau văzut şi dintr-un element imaterial sau nevăzut.

Cu raportare la aspectul său nevăzut, chipul văzut al Bisericii poate fi numit învelişul material al credinţei şi al harului, iar invers, chipul nevăzut al Bisericii, cu raportare la aspectul său văzut, poate fi numit învelişul ei imaterial, veşmîntul său haric sau *eonul* său divin.

Pentru a înţelege în mod adecvat natura şi rostul elementelor care intră în alcătuirea chipului văzut al Bisericii şi pentru a nu scăpa din vedere niciodată legătura în care acestea se găsesc cu elementele chipului nevăzut al său, să încercăm o scurtă înfăţişare a acestora din urmă.

Care sînt aşadar, elementele care alcătuiesc chipul nevăzut al Bisericii ?

a. Credinţa. Cel dintîi element nevăzut al Bisericii este credinţa, care constă într-o stare sufletească de aderare intuitiv-afectivă la un adevăr religios. Această aderare se face în chipul pe care ni-1 arată Sfîntul Apostol Pavel în epistola către Evrei, spunînd : «Credinţa este adeverirea celor nădăjduite, dovada lucrurilor celor nevăzute» (Evr. XI, 1).

Cu alte cuvinte, credinţa este o anticipare cu deplină certitudine a unui adevăr încă nedemonstrat după rînduielile comune, dar care dobîndeşte o prezenţă, un chip sau un contur determinat în sufletul credinciosului.

în cazul credincioşilor creştini, adevărul acesta, care stă în centrul vieţii lor religioase şi este prezent în sufletul lor, nu este altul decît Hristos.

Prezenţa adevărului religios în sufletul credinciosului stabileşte în primul rînd o legătură, sau creează o legătură nevăzută, dar pe care credinciosul o simte foarte reală, între el şi Dumnezeu.

Aceiaşi stare sufletească pe care o determină credinţa şi care face să se stabilească legătura dintre credincios şi Dumnezeu, subiectul credinţei sale, se fixează ca o strînsă legătură între toţi cei care împărtăşesc aceeaşi credinţă. Ca atare, credinţa constituie un liant, un factor de strîngere a coeziunii comunitare, a cărui eficacitate se afirmă cu o putere deosebită.

De aci se vede că elementul credinţei determină manifestări exterioare ale credincioşilor care se concretizează prin coeziunea lor şi-i face să se apropie şi să se constituie în grupuri organizate, în cadrul cărora îşi manifestă, prin felurite ale mijloace, credinţa proprie: mărturisire verbală a credinţei, discuţie, cîntare, gesturi, simboluri şi altele.

b. Harul. Al doilea element al chipului nevăzut al Bisericii este harul divin. Harul este o putere sau energie nevăzută a lui Dumnezeu care se manifestă întotdeauna ca lucrare ce se adaugă stării sau puterii morale creată de credinţă, precum şi lucrării mîntuitoare pe care o întreprinde credinţa.

Harul se dobîndeşte prin rugăciune, prin Sfintele Taine şi prin ierurgii.

Credinţa şi harul sînt într-o strânsă legătură, care se evidenţiază prin faptul că însăşi credinţa este un dar şi că ea singură nu poate asigura mîntuirea, ci numai în strînsă colaborare cu harul. Primul fruct

văzut sau prima manifestare vizibilă a acestei colaborări este întărirea coeziunii dintre cei care au aceeaşi credinţă, precum şi a legăturii acestora cu adevărul suprem al credinţei lor, cu Dumnezeu. întărirea pe care o adaugă harul lucrării ce se săvîrşeşte prin credinţă se exteriorizează prin numeroase fapte ale credinţei, care sînt în acelaşi timp şi fapte ale harului. Şi astfel credinţa, harul şi faptele se găsesc într-o strînsă şi nedespărţită legătură în lucrarea mîntuirii. în mod obişnuit, prezenţa uneia constituie o mărturie a prezenţei celorlalte.

Cît despre fapte, adică despre faptele bune, acestea deşi sînt rod al credinţei şi al harului, se răsfrîng asupra credinţei în mod pozitiv, întărind-o acolo unde este sau chiar stîrnind-o acolo unde ea nu este. Ele au însă o importanţă cu totul deosebită în privinţa chipului văzut al Bisericii, întrucît constituie elementul permanent şi pretutindenea prezent, prin care comunică în mod vizibil chipul nevăzut al Bisericii cu chipul văzut al acesteia, a cărei primă înfăţişare o reprezintă chiar faptele bune. Căci într-adevăr, credinţa adevărată împreună cu harul generează numai fapte bune şi toată înfăţişarea pe care o dau aceste fapte comunităţii credincioşilor reprezintă primul chip sau prima formă de manifestare văzută a Bisericii, de concretizare în proporţii corespunzătoare chipului văzut al acesteia.

Faptele bune reprezintă materializarea cea mai autentică a credinţei şi a harului. Ele constituie substanţa vieţuirii creştine şi mijlocul sigur prin care se înaintează pe calea mîntuirii. S-ar putea spune, privindu-le în ansamblul lor, că ele dau cel dintîi conţniut comunităţii eclesiale, adică a chipului văzut al Bisericii, începînd cu forma cea mai mică a comunităţii locale şi progresînd pînă la Biserică în totalitatea chipul ei văzut.

Astfel trebuie înţeleasă importanţa deosebită a faptelor bune, ca element care contribuie, în cel mai înalt grad, la determinarea feluritelor forme de organizare a Bisericii, începînd cu unităţile cele mai mici, cu modul de organizare a activităţii acestora sau a lucrării mîntuirii în cadrul lor, prin toate mijloacele indicate şi progresînd apoi de la aceste unităţi spre cele mai înalte, pînă la dimensiunile sau proporţiile pe care le poate lua în chip văzut Biserica Ecumenică. Tot ce se ţese şi se plămădeşte în diverse unităţi ale Bisericii, în lucrarea internă a acestora, în raporturile dintre membrii Bisericii, precum şi dintre unităţile ei, în modul de constituire şi de funcţionare a organelor de conducere, în însuşi procesul de statornicire sau elaborare a normelor juridice pe care Ie foloseşte viaţa bisericească, în toate este şi se simte, prezentă şi activă, fapta bună, ca generatoare a tuturor acestor forme şi ca garant al mîntuirii.

c. Legătura credinţei. Al treilea element important al chipului nevăzut al Bisericii este legătura credinţei, adică legătura pe care o stabileşte credinţa în chip nevăzut, între toţi cei care cred, precum şi a acestora cu Dumnezeu. Am atins deja acest element, însă numai tangenţial, neputînd evita amintirea lui atunci cînd am vorbit despre credinţă. Văzută mai de aproape şi anume mai întîi sub aspectul de legătură între toţi cei ce cred, aceasta ni se prezintă pe cele trei planuri temporale, astfel:

ca legătură cu toţi care au murit în credinţa şi cu nădejdea mîntuirii în Hristos ;

ca legătură cu toţi cei ce trăiesc în aceeaşi credinţă şi cu aceeaşi nădejde, indiferent de locul unde se află în întreaga lume, şi

ca legătură cu toţi cei ce vor veni, în succesiunea nesfîrşită a generaţiilor pînă la sfîrşitul veacurilor, mărturisind aceeaşi credinţă şi nutrind aceeaşi nădejde a mîntuirii prin Iisus Hristos.

Legătura aceasta depăşeşte raza de acţiune a celorlalte legături naturale sau de interese ale oamenilor şi stabileşte o comuniune nemărginită de timp şi de spaţiu între toţi cei care au primit credinţa în Hristos.

In mic, local şi teritorial, — între anumite graniţe — credinţa determină gruparea şi constituirea în comunităţi sau în unităţi comunitare a credincioşilor. Ea este primul factor activ care determină aceste forme de organizare comunitară a credincioşilor pînă la cea mai înaltă formă posibilă în condiţiile vieţii pămînteşti. Ea este însă în acelaşi timp şi primul factor care face ca comuniunea dintre credincioşi să se întindă peste orice fel de graniţe ale unităţilor bisericeşti, inclusiv ale celei mai întinse posibile, depăşind formele văzute ale Bisericii, graniţele geografice şi istorice ale statelor, precum şi pe acelea ale spaţiului şi timpului. Cu alte cuvinte, ea, credinţa, determină atît comuniunea pămîntească, cît şi comuniunea cerească a credincioşilor.

în cadrul comuniunii cereşti a credincioşilor se realizează aşa numita comuniune a sfinţilor, adică comuniunea cu toţi cei ce s-au învrednicit a fi proslăviţi de Dumnezeu ca sfinţi şi apoi cu toţi cei mîntuiţi. Datorită acestei comuniuni şi ca un reflex al ei, apar o sumă de forme în chipul văzut al Bisericii, care dau expresie cultului sfinţilor şi cultului morţilor.

Legătura cea mai cuprinzătoare pe care o creează credinţa, cuprinde toată suflarea într-o «ecclesiae» (adunare) asemenea unei nave a mîntuirii, a cărei traiectorie se arcuieşte peste tot ce a fost creat şi peste tot ce este sau există sub cîrmuirea Providenţei, a lui Dumnezeu.

în acest înţeles, istoria nu reprezintă decît un fragment sau o secţiune din marea împărăţie a lui Dumnezeu. Acesta este de altfel şi înţelesul adevărat all ecumenioităţii de împărăţia lui Dumnezeu.

în cuprinsul împărăţiei lui Dumnezeu intră şi Biserica văzută şi cea nevăzută şi în acest înţeles atotcuprinzător Biserica se numeşte cu adevărat ecumenică, adică Biserica din care face parte întreaga suflare care poate încăpea, peste timp şi peste spaţiu, în împărăţia lui Dumnezeu.

Reflexul împărăţiei lui Dumnezeu în chipul văzut al Bisericii este înfăţişat de Biserica Ecumenică aşa cum se prezintă ea, ca unitate cuprinzătoare, peste orice graniţe geografice a tuturor celor ce cred cu adevărat în Hristos şi sînt stăpîniţi de nădejdea mântuirii prin El.

După cum se vede, adevărata ecumenicitate a Bisericii nu este una şi aceeaşi cu ecumenicitatea despre care se vorbeşte în sensul modern al cuvîntului. Este adevărat însă că şi ecumenicitatea despre care se vorbeşte atît de mult în zilele noastre încearcă să se profileze după chipul celei adevărate sau mai bine zis caută acel chip şi stăruie să se

ajungă la o astfel de trăire a raporturilor dintre creştini, ca şi cînd Domnul ar fi mereu prezent în sufletele lor, împreună cu ei, în faptele şi în gîndurile lor.

Mai trebuie observat că puterea credinţei, care creează această legătură între toţi cei ce fac parte din împărăţia lui Dumnezeu, ca şi harul care lucrează prin credinţă şi întăreşte lucrarea credinţei, reprezintă şi ele elemente active pe măsura împărăţiei lui Dumnezeu, nu sînt nici ele mărginite, ci sînt de necuprins.

Dar legătura credinţei stabileşte şi o comuniune permanentă a credincioşilor cu Dumnezeu, cu Mîntuitorul şi spre a mărturisi această comuniune, se folosesc multe expresii unele mai grăitoare decît altele. Astfel, dînd expresie nu numai bucuriei învierii, ci şi constatării omniprezenţei lui Dumnezeu, se foloseşte salutul creştinesc : Hristos a înviat. O altă formulă este aceea iarăşi bine cunoscută : Hristos în mijlocul nostru.

Legătura credinţei adaugă parcă în cercuri concentrice, la comuniunea cu toţi credincioşii din această viaţă, comuniunea cu sfinţii, cu toţi cei adormiţi în dreapta credinţă din veac şi pînă în veac şi apoi comuniunea cu însuşi Dumnezeu.

Conştiinţa trăirii în aceste legături de comuniune dă credincioşilor un reazim puternic pentru viaţa şi lucrarea pe care o desfăşoară avînd ca obiectiv mîntuirea, şi ea se exteriorizează pentru un număr foarte mare şi variabil de forme în care prinde consistenţă — în chipul văzut al Bisericii — legătura cea nevăzută a credinţei, ca element al chipului nevăzut al Bisericii.

In afară de formele organizatorice, legătura aceasta este exprimată şi prin numeroase forme de cult, sau mai bine zis prin toate actele de cult.

Fără a cunoaşte această legătură şi puterea ei de acţiune, nu se poate înţelege pe deplin rostul şi importanţa corespunzătoarelor ei forme în chipul văzut al Bisericii.

d. Legătura dragostei. Al patrulea element al chipului nevăzut al Bisericii şi care le covîrşeşte pe celelalte, este legătura dragostei. Această legătură îi cuprinde pe toţi oamenii, pe creştini şi pe necreştini, pe credincioşi şi pe necredincioşi. Ea se naşte din dragostea desăvîrşită adusă de lisus Hristos? este dragostea lui Dumnezeu revărsată asupra oamenilor şi apoi dragostea cuprinsă de creştini în sufletele lor din necuprinsa dragoste a lui Dumnezeu şi răsfrîntă apoi din sufletele credincioşilor asupra tuturor oamenilor.

Legătura pe care o creează dragostea între oameni depăşeşte graniţele legăturii credinţei, depăşeşte graniţele comunităţilor pe care le creează legătura credinţei, depăşeşte graniţele împărăţiei lui Dumnezeu înţeleasă ca împărăţia celor ce s-au mîntuit sau se vor mîntui, trecînd din împărăţia mîntuirii în împărăţia îndurării, a milostivirii lui Dumnezeu care-i cuprinde şi pe cei nemîntuiţi. în acest înţeles ea face să fie depăşite graniţele ecumenicităţii Bisericii, împingîndu-le pe acestea pînă la graniţele ecumenicităţii umane.

Cu alte cuvinte, dragostea depăşeşte atît graniţele Bisericii văzute, limitate la credincioşii creştini, cît şi graniţele Bisericii nevăzute cuprin-

zătoare a împărăţiei celor mîntuiţi şi a celor ce se mîntuiesc şi trece la cei de alte religii, înălţîndu-se pînă la cuprinderea şi a celor necredincioşi, a întregului neam omenesc.

Aceasta este raza de acţiune a dragostei lui Hristos, a dragostei creştine şi a legăturii pe care ea o creează între toţi oamenii.

Vie, prezentă şi dogoritoare în lucrarea ei în Biserică, dragostea creştină şi legătura acesteia face ca Biserica să aducă o contribuţie unică la înţelegerea şi la apropierea între toţi oamenii pentru constituirea lor în organisme tot mai largi şi mai binefăcătoare pentru toţi. Ea aduce o contribuţie pe care n-o pot aduce nici un fel de alte legături, pentru înţelegerea şi pacea dintre toţi oamenii.

Dar, în înţelesul ei adevărat creştin, dragostea şi legătura sa sînt puse prin lucrarea lor în slujba aceleiaşi mîntuiri, în slujba căreia este pusă şi credinţa şi nădejdea şi harul şi legătura credinţei şi — în cele din urmă —• şi faptele bune. Ca atare, ele urmăresc sau vizează — într-un cadru mai larg — tot ceea ce urmăresc şi vizează şi celelalte, cu deosebire că legătura dragostei, care este numită legătura desăvîrşirii, precum şi dragostea însăşi, vor dura în veci şi după ce se va fi încheiat întreaga lucrare a mîntuirii.

După modul în care acest element al chipului nevăzut al Bisericii acţionează asupra vieţii creştinilor, el determină împlinirea multor forme şi desăvîrşirea comuniunii dintre creştini, ca şi a mijloacelor pe care aceştia le folosesc în viaţa şi lucrarea mîntuitoare a Bisericii. Legătura dragostei atenuează severitatea judecăţii şi a actelor pe care le săvîrşeşte autoritatea. Ea aruncă o punte de împăcare între autoritate şi libertate şi îi obligă pe toţi să ridice principiul vieţii comunitare la un nivel de trăire cu adevărat mîntuitoare. Pe dragostea şi pe legătura ei se reazimă întreaga vieţuire şi lucrare sobornicească a Bisericii. Expresia lor este şi pogorămîntul sau lucrarea după iconomie a Bisericii şi tot ceea ce ţine de îndurarea lui Dumnezeu în viaţa bisericească şi în raporturile dintre membrii Bisericii.

Toate chipurile în care se lucrează în forme ca expresii a legăturii dragostei, sau a căror eficienţă se sporeşte prin legătura dragostei, sînt îndrumate prin această legătură să-şi descopere intrarea, nu numai după normele comune de activitate, şi nu numai după normele de drept, ci şi după normele pe care le impune legătura dragostei, faţă de care, dacă s-ar aplica numai legea, toate ar pieri, cum zice Sfîntul Ioan Gură de Aur, şi însăşi .lucrarea mîntuirii s-ar zădărnici.

Prin baza pe care o oferă legătura dragostei pentru cuprinderea tuturor într-un tot şi prin lucrarea ei mîntuitoare care-i vizează pe toţi oamenii, se creează posibilitatea ca toţi, ce şi sînt de fapt chipuri ale lui Dumnezeu să fie egali chemaţi la mîntuire şi părtaşi în mod obiectiv la mîntuirea pregătită de Iisus Hristos.

în felul acesta se prezintă, prin elementele sale principale, chipul nevăzut al Bisericii, care este mereu prezent prin lucrarea elementelor respective în chipul văzut a'l Bisericii.

Biserica formează un tot, e singura navă a mîntuirii, care străbate valurile vremii şi înalţă creatura spre Creator.

Din acest tot, Biserica văzută reprezintă locul în care oamenii sînt chemaţi prin mijloacele adecvate naturii lor şi ajutaţi cu toate mijloacele pe care le-a lăsat lisus Hristos, să-şi agonisească, să-şi dobîndească mîntuirea.

Pe lîngă chipul ei nevăzut, pe lîngă aspectul ei de comuniune a sfinţilor, pe lîngă aspectul de trup tainic al lui Hristos, Biserica are şi un chip văzut, chip de instituţie religioasă, creştină. Chipul acesta al Bisericii se deosebeşte însă de acela comun al altor instituţii, printr-un specific al său, care constă tocmai în elementul religios.

B. FORMA DE ORGANIZASE PRIMARA A BISERICII CA INSTITUŢIE RELIGIOASA CREŞTINA

Interesul pe care 1-a stîrnit vestirea Evangheliei a cuprins oameni **care** aparţineau uneia sau alteia din religiile existente în Imperiul roman, stat de tip sclavagist, în care structura socială, juridică şi religioasă **a** societăţii era bine definită.

Locuitorii statului roman erau împărţiţi în două mari clase, sclavii şi stăpînii de sclavi. Sub raportul drepturilor şi îndatoririlor unii erau cetăţeni, alţii nu aveau cetăţenie. Cetăţenii la rîndul lor erau şi ei împărţiţi după starea lor materială, după provenienţa gentilică, după funcţii, după regiuni, ţinuturi, ţări şi localităţi, după cultură şi profesie, etc. De asemenea, şi necetăţenii erau împărţiţi în diferite categorii, fiecare cu statutul său juridic: peregrinii, socii, adică asociaţii, liberţii etc. La aceste deosebiri se adăugau şi cele reprezentate de provenienţa etnică, de apartenenţa religioasă, de limba pe care o vorbeau.

In Imperiul roman se vorbeau diferite limbi şi dialecte şi se practicau diferite culte religioase, unele recunoscute ca oficiale, altele tolerate, între care se numără şi cel mozaic, în cadrul căruia s-a vestit cuvîntul Evangheliei. Ce sa mai zicem apoi de acele deosebiri care proveneau din starea familială sau în genere, din starea civilă a locuitorilor, unii trăind în familie, alţii fiind fără apartenenţă familială ; unii căsătoriţi, alţii necăsătoriţi, cu identităţi diverse, ca : părinţi, fii, *homines sui juris,* emancipaţi, apoi minori, majori, divorţaţi, repudiaţi, înfiaţi sau adoptaţi etc.

a. Cultele sau grupările religioase organizate. în statul roman exista un număr mic de oameni care nu aparţineau nici unui cult religios sau nu practicau nici o religie. Majoritatea locuitorilor însă aveau cîte o identitate religioasă, aparţinînd diverselor culte oficiale sau tolerate. Dintre ei, cei mai numeroşi aparţineau cultului public oficial politeist al statului, care se înfăţişa ca o simbioză a politeismului greco-roman. El era organizat atît în chip de cult public, cu rînduieli aparte pentru cultul împăraţilor, al zeilor, al semizeilor şi al altor fiinţe considerate supraomeneşti, inclusiv cu jertfele care se aduceau acestora **de** către slujitorii cultului **şi de** către particulari, — cît şi în chip de cult

domestic, cu rînduieli proprii, deosebite pentru larii şi penaţii familiilor şi ai caselor, precum şi pentru felurite spirite şi genii bune sau rele, cuprinzînd chiar şi unele reguli de observat în raport cu o seamă de fiinţe necuvîntătoare, de semne, de întîmplări prevestitoare etc.

Deşi cultul public politeist se oficia în temple sau la simple altare din afara templelor, ori la anumite locuri sfinte şi la timpuri determinate, avînd în serviciul său numeroşi slujitori organizaţi ierarhic, totuş» acest cult nu a cunoscut forma de organizare a credincioşilor săi în comunităţi locale, de tipul einoriilor sau parohiilor, ci numai aceea de adunări religioase spontane, în jurul templelor, al altarelor sau al locurilor sfinte. De asemenea, acest cult nu pretindea că se întemeiază pe vreo revelaţie, şi, în afară de cărţile sibiline, nu avea nici o Scripturi Sfînta, în care să fi fost cuprinsă revelaţia, iar pe lîngă zei care se bucurau de cinstire obştească, el asimilase şi numeroşi alţi zei naţionali sau locali, precum şi diverse zeităţi mai mici care aveau acelaşi caracter.

Cu acelaşi mod de organizare se înfăţişează şi celelalte culte politeiste, libere sau tolerate, care nu se identificau cu acela oficial >al Statului, dar nici nu-1 subminau sau concurau.

Cu totul altfel se prezenta însă situaţia cultului mozaic. Acesta avea o organizare aparte, la temelia căruia stătea revelaţia cuprinsă în Vechiul Testament.

Caracteristic pentru organizarea socială a acestui cult, este faptul că el avea rînduieli precise pentru practicarea lui în familie, în sinagogi şi într-un templu central, iar pentru deservirea lui, avea o ierarhie preoţească, în frunte cu un arhiereu, urmat de preoţi, de leviţi şi de alţi slujitori mai mărunţi.

Cu excepţia templului şi a arhiereului, care se găseau în centrul întregului cult mozaic, acest cult determinase constituirea credincioşilor şi slujitorilor din treptele inferioare în comunităţi locale numite sinagogi, şi care aveau în centrul lor cîte un locaş de cult numit şi el sinagogă. Comunităţile sinagogale reprezentau ceea ce au devenit şi au rămas pentru creştini, enoriile sau parohiile. Intrucît noua credinţă religioasă creştină s-a vestit mai întîi printre credincioşii de religie mozaică şi prin lăcaşurile lor de cult, începînd cu templul din Ierusalim în care a propovăduit însuşi Mîntuitorul, în mod firesc, şi cei dintîi aderenţi ai ei au fost din rînduriie credincioşilor mozaici, iar acest lucru a avut o importanţă hotărîtoare atît pentru răspîndirea ulterioară a creştinismului, cît şi pentru organizarea lui, care s-a orientat după rînduielile vechiului cult mozaic.

De obicei, peste legătura aceasta strînsă dintre religia mozaică şi cea creştina, se trece cu uşurinţă. Ba uneori se încearcă a se arăta că n-ar fi existat şi, ca urmare, nici n-ar exista vreo legătură genetică şi organică între acestea, recurgîndu-se la tot felul de teoretizări şi de artificii, care merg pînă la punerea în contrast atît a celor două culte cît şi a Vechiului Testament cu Noul Testament.

Cu toate acestea, nu se poate trece cu vederea faptul că dintre toate religiile precreştine, aceea care a avut mai mult de dat creştinismului şi aceea de la care a şi luat mai mult creştinismul, a fost religia mozaică.

Se înţelege însă că în afară de elementele pe care le-a împrumutat creştinismul de la religia mozaică, avîhdu-le şi păstrîndu-le dintru început pe unele chiar ca elemente comune, iar pe altele numai încreştinîndu-le, creştinismul a mai împrumutat numeroase elemente şi de la alte religii vechi, pe unele încreştînîndu-le iar pe altele păstrîndu-le în tezaurul său de datini, fără vreo schimbare. Acest fapt este atestat de numeroase rămăşiţe şi chiar datini, care au pătruns în viaţa creştină din diverse religii şi care se păstrează şi în prezent. Inclusiv în viaţa Bisericii noastre se întîlnesc încă numeroase rămăşiţe ale unor datini religioase necreştine, pe care şi le-au însuşit creştinii sau pe care le-au păstrat ca o zestre ancestrală, datini moştenite din religiile sau cultele pe care le-au profesat înainte de încreştinare.

b. Mozaismul şi Biserica. Legătura dintre religia mozaică şi cea creştină se întemeiază pe cîteva elemente fundamentale comune şi pe o seamă de rînduieli şi de forme de cult pe care creştinismul şi le-a însuşit din viaţa religioasă a poporului Israel.

Elementele fundamentale comune ale religiei mozaice şi ale celei creştine sînt reprezentate de Sfînta Scriptură a Vechiului Testament, pe de o parte din tradiţia mozaică, în frunte cu cinstirea sfinţilor Vechiului Testament (patriarhi, prooroci, etc.), precum şi din cîteva manifestări comune ale pietăţii, care constau din rînduieli privitoare la post, la rugăciuni etc. Cu alte cuvinte, religia mozaică şi cea creştină au o temelie comună în Revelaţia veterotestamentară, precum şi forme comune de manifestare a pietăţii.

La începutul propovăduirii Evangheliei de către Mîntuitorul şi de către Sfinţii Apostoli, noua Revelaţie în care subzista miezul propovăduirii Evangheliei, a stîrnit mare interes, dar şi mare împotrivire, atît în rîndurile mozaicilor, — şi în mod firesc mai mult în rîndurile acestora —, cît şi în rîndurile credincioşilor şi slujitorilor altor religii, pentru că, pe de o parte, toţi erau preocupaţi de adevărurile religioase şi de manifestarea acestora, iar pe de altă parte, pentru că toţi erau ataşaţi religiilor cărora le aparţineau.

Cum însă propovăduirea Evangheliei s-a adresat în primul rînd către oile cele pierdute ale poporului Israel (Matei X, 6), precizîndu-se în acelaşi timp chiar de către Domnul, că n-a venit să strice Legea (Matei V, 17), adică Revelaţia Vechiului Testament, atenţia întregului popor Israel s-a îndreptat atît către Mîntuitorul cît şi către Sfinţii Săi Apostoli şi către ceilalţi ucenici ai Săi, cu dorinţa de a vedea dacă într-adevăr legea veche rămîne cum a fost sau se strică prin legea cea nouă, adică credinţa cea veche prin credinţa cea nouă.

Cu toate acestea, numărul evreilor care au primit credinţa creştină creştea mereu, iar înşişi Sfinţii Apostoli şi alţi ucenici ai Domnului au menajat susceptibilităţile religioase ale lor, adresîndu-se mai întîi acestora şi apoi nemozaicilor, pentru a-i chema la Hristos. Astfel, se ştie, de exemplu, că atît Sfinţii Apostoli Petru şi loan (Fapte III, 1 f V, 20—21), cît şi Sfîntul Apostol Pavel (Fapte XXI, 26—27), au frecventat templul din Ierusalim şi la fel au procedat şi ceilalţi sfinţi apostoli şi ucenici ai Domnului, atunci cînd se găseau în Sfînta Cetate. De ase-

menea, se ştie că toţi aceştia, cînd se aflau în misiune, au frecventat sinagogile şi au propovăduit mai întîi în sinagogi, şi că toţi au practicat rînduielile Legii mozaice. Este destul să amintim în această privinţă, că Pavel şi Varnava au propovăduit în sinagoga din Salamina Ciprului (Fapte XIII, 5), în sinagoga din Antiohia Pisidiei (Fapte XIII, 14—15, 42) şi în cea din Iconiu (Fapte XIV, 1), apoi Sfîntul Apostol Pavel şi ucenicul său Sila au propovăduit în sinagoga din Tesaionic (Fapte XVII, 1—2), şi în cea din Bereea (Fapte XVII, 10). De asemenea, Sfîntul Apostol Pavel a propovăduit în sinagoga din Atena (Fapte XVII, 16—17) şi în cea din Corint (Fapte XVIII, 1, 4), şi apoi, atît singur cît şi împreună cu alţi ucenici, a propovăduit multă vreme în sinagogile din Antiohia Siriei, unde a petrecut timp de un an (Fapte XI, 26) şii în cele din Efes, unde a petrecut timp de 3 ani (Fapte XX, 31). Acolo însă nu i s-a îngăduit să propovăduiască prin sinagogi decît vreo cîteva luni, restul timpului, mai bine de doi ani, propovăduind la Efes, într-o şcoală (Fapte XIX, 8, 10).

Pentru a duce la îndeplinire porunca Domnului de a vesti Evanghelia mai întîi poporului Israel, precum şi pentru menajarea sensibilităţii religioase a evreilor, Sfinţii Apostoli Petru şi Pavel au observat riguros rînduielile Legii mozaice privitoare la rugăciuni, la ceasurile la care trebuiau făcute rugăciunile, cele privitoare la curăţiri şi la raporturile cu cei de alte neamuri (Fapte X, 9 ; XVIII, 18 ? XXI, 26), apoi cele privitoare la sărbători şi în special la ziua sîmbetei (Fapte XIII, 14—15; 42 ; XVII, 1—2). Ba uneori, de teama de a nu-i supăra pe evrei, atît Sfîntul Petru cît şi Sfîntul Pavel s-au supus rânduielilor mozaice mai mult decît ar fi voit ei înşişi. Astfel, despre Sf. Petru mărturiseşte însuşi Sf. Pavel că se temea de cei care practicau tăierea-împrejur, şi din această pricină îi supunea pe creştinii proveniţi dintre pagini obligaţiilor Legii mozaice, fapt pentru care Sf. Pavel «i-a stat împotrivă pe faţă», atunci cînd Sf. Petru venise la Antiohia (Cal. II, 11—14). Dar şi Sf. Pavel 1-a tăiat împrejur pe ucenicul său Timotei, fiul unei femei din neamul lui Israel, tot pentru a-i menaja pe credincioşii mozaici, după cum citim la Fapte XVI, 3, «pentru iudeii ce erau în locurile acelea». Deşi la început, în lucrarea lor misionară, toţi Sfinţii Apostoli şi ucenicii lor au vestit Evanghelia în primul rînd fiilor lui Israel (Fapte III, 26 ; XXI, 20—21 ş.a.), totuşi ei nu au neglijat a-i chema la Hristos şi pe păgîni, atît, cînd aceştia se întîmplau să fie de faţă împreună cu evreii, cît şi la cererea celor de alte neamuri, iar mai pe urmă chiar din pricina răzvrătirii evreilor împotriva lor şi a suferinţelor pe care le-au provocat propovăduitorilor Evangheliei (Fapte X, 28, 45 ? XI 1—3, 18, 20 ; XIII, 46—48; XIV, 27 ; XV, 3, 6, 12 ; XVIII, 6 , XX, 21; XXL, 19; XXVI, 17—20 f XXVIII, 1, 28). Cum însă evreii au pretins ca Evanghelia să le fie vestită numai lor (Fapte XI, 19), sau cel puţin creştinii dintre păgîni să fie obligaţi a observa practicile legii mozaice — în primul rînd tăierea-împrejur (Fapte XI, 1, 5, 24), — s-au stîrnit asemenea nemulţumiri şi tulburări printre creştini, încît pe tema obligativităţii Legii mozaice a trebuit să fie întrunit cunoscutul Sinod Apostolic de la Ierusalim (Fapte XV), care a luat hotărîrea de a nu-i supune pe creştinii dintre păgîni îndatoririlor Legii mozaice şi de a-i dezlega de aceste îndatoriri

chiar şi pe evreii creştini (Fapte XV, 1—29). Cu toate acestea însă, hotărîrea Sinodului Apostolic, nereferindu-se în mod special la evreii creştini, ci la cei proveniţi dintre păgîni, a lăsat loc la interpretarea că evreii creştini au latitudinea de a alege între practicarea şi nepracticarea rînduielilor Legii mozaice, — în primul rînd a tăierii-împrejur (Fapte XI, 1, 5, 24). Urmarea a fost, că în rîndul creştinilor au apărut două categorii de credincioşi: Unii care practicau Legea mozaică şi alţii care nu o practicau.

Datorită acestei situaţii, în decursul dezvoltării ulterioare a vieţii creştine, s-au constituit mai întîi două şi apoi patru categorii de comunităţi locale creştine, şi anume :

— Comunităţi formate numai din evrei creştini,

— Comunităţi formate numai din creştini proveniţi din păgîni,

— Comunităţi mixte, formate din creştini proveniţi atît dintre evrei cît şi din păgîni.

— Lor li s-a adăugat o a patra categorie de comunităţi, care au prins consistenţă în cadrul sinagogilor, fără a se desprinde însă formal din acestea.

Cu un asemenea profil şi în condiţiile pe care abia le-am schiţat, se înţelege că felul de organizare al celor dintîi comunităţi creştine a fost determinat în chip esenţial de modul de organizare al sinagogilor, aşa încît se poate spune în mod cu totul întemeiat, că cele dintîi comunităţi sau obşti creştine, adică cele dintîi enorii sau parohii în sensul de astăzi, au avut un caracter de sinagogi creştine.

De fapt folosirea cuvîntului sinagogă în înţelesul de adunare de cult sau de comunitate religioasă creştină n-a întîmpinat nici o dificultate, mai întîi pentru motivul că fiind un cuvînt grecesc de circulaţie curentă, prin el se designa orice fel de adunare (auvaŢoi^^) tot la fel precum şi prin cuvîntul ecelesia = exxXTjaîa se putea designa în acea vreme atît o adunare religioasă cît şi una cu alt caracter. In al doilea rînd folosirea cuvîntului sinagogă în înţelesul de adunare creştină de cult, sau în acela de comunitate religioasă creştină, era cel mai la îndemînă din practica iudaică şi s-a putut adopta cu atît mai uşor, cu cît un număr însemnat de creştini proveneau dintre evrei şi ţineau cu străşnicie la rînduielile Legii mozaice, inclusiv la terminologia uzitată în cadrul cultului mozaic.

De aceea, cuvîntul sinagogă este folosit în înţeles de biserică, atît în Sfînta Scriptură, unde îl găsim în epistola Sfîntului Iacob (II, 2), cît şi în alte scrieri din epoca apostolică şi din cea postapostolică. Astfel, în epistola Sfîntului Ignaţiu către Policarp al Smirnei (4, 2) şi apoi la Hernia (Porunca II, 9, 13, 14). Ce-i drept însă, mult mai frecvent, comunităţile creştine s-au numit biserici, chiar din epoca apostolică (Fapte V, 11 ; IX, 31 , XI, 22, 26 ; XII, 1 ; XIII, 1 XIV, 23, 27 ; XV, 3, 4, 23, 41 , XVI, 5 ; XVIII, 22 ; XX, 17 ş.a.). Dar atît rînduielile lor de organizare socială şi religioasă, cît şi practicile de cult s-au orientat după modelul sinagogilor şi al cultului mozaic, aşa încît cu foarte puţine excepţii, creştinismul primar a purtat o amprentă net iudeo-creştină. Fenomenul nici nu este greu de explicat, dacă ţinem seama, pe de o parte, de ata-

şamentul evreilor faţă de vechea lor religie, chiar dacă deveneau creştini, iar pe de altă parte, de faptul că tăria adevărului revelat cuprins în Vechiul Testament avea o iradiere ce depăşea cu mult pe aceea a altor religii, exercitînd o influenţă atît asupra credincioşilor mozaici şi creştini, cît şi asupra credincioşilor altor religii.

Dar să vedem mai de aproape, cum se explică totuşi, păstrarea în aşa măsură a rînduielilor mozaice de către evreii care s-au încreştinat, încît ei au format o categorie distinctă de creştini, care s-au numit iudaizanţi, atrăgînd şi creştini de altă provenienţă decît cea evreiască la observarea aceloraşi rînduieli, precum şi persistenţa iudaizanţilor timp foarte îndelungat în viaţa Bisericii.

După cum am văzut deja, temelia şi justificarea comunităţilor creştine iudaizante, a constituit-o faptul că şi creştinii au acceptat revelaţia (veterotestamentară,) cuprinsă în Biblie sau în Sfînta Scriptură a Vechiului Testament şi în unele elemente ale Sfintei Tradiţii mozaice.

La acest temei, pentru chemarea la Hristos a mozaicilor, şi pentru încurajarea celor *ce se* încreştinaseră deja, s-au mai adăugat o mulţime de factori de care s-au folosit iudaizanţii pentru a da creştinismului profil mozaic sau măcar pentru a-şi apăra propriile lor poziţii. între aceştia se numără, în primul rînd, folosirea limbii ebraice de către unii Sfinţi Apostoli şi de către alţi propovăduitori ai Evangheliei, fapt care a avut pentru iudaizanţii mozaici şi nemozaici semnificaţia de a se continua vestirea cuvîntului lui Dumnezeu în vechea limbă a Sfintei Scripturi, şi de a se considera vestirea cea nouă ca o simplă continuare a celei vechi.

Acelaşi înţeles şi aceeaşi semnificaţie s-a dat şi faptului că cei puţin una dintre Evanghelii (cea de la Matei) a fost scrisă în limba ebraică. Tot în limba ebraică au mai fost scrise şi unele evanghelii apocrife, precum şi alte texte religioase de mare circulaţie în epoca creştinismului primar. Este adevărat că se pune la îndoială existenţa unei Evanghelii în limba ebraică, dar consideraţiile care se fac pentru justificarea unei asemenea atitudini, nu numai că sînt cu totul improvizate, ci par de-a dreptul ridicole prin lipsa de orice optică istorică şi religioasă pentru înţelegerea epocii de care se vorbeşte, iar altele sînt de inspiraţie pur fariseică sau de-a dreptul antiiudaică.

în afară de Evanghelia ebraică şi de alte scrieri din aceeaşi vreme sau din epoca postapostolică, şi Epistola Sfîntului Apostol Pavel către evrei, — cu tot conţinutul său contrar orientării iudaizante, — a fost socotită de către iudaizanţi ca o recunoaştere şi oficializare a poziţiei majore, chiar principiale, pe care şi-o revendicau ei între creştini. Aceeaşi semnificaţie i-au dat aceştia şi dialecticii rabinice pe care a folosit-o Sfîntul Apostol Pavel, atît în scrierile sale, cît şi — cu mare efect — în lucrarea sa misionară.

La toate cele arătate, se mai adaugă şi o influenţă trecută cu vederea în mod sistematic, dar prezentă şi vie pînă în zilele noastre în lucrarea pastorală a Bisericii, şi anume influenţa rînduielilor de pastoraţie, practicate în sinagoga iudaică şi păstrate în anumite părţi din Talmud. Cunoaşterea acestora şi compararea lor cu diferite scrieri vechi creştine de conţinut pastoral, arată nu numai o izbitoare asemănare pe alocuri, ci chiar o influenţă directă şi evidentă a Talmudului asupra

scrierilor respective. Toate cauzele relevate au favorizat păstrarea şi transmiterea în aşa măsură a rînduielilor mozaice în viaţa creştină de către iudaizanţi, încît atît practicile de cult, cît şi cele de organizare socială a comunităţilor creştine şi-au însuşit un profil mozaic," ale cărui elemente caracteristice se păstrează pînă azi. Ce-i drept, unele dintre ele au dispărut cu timpul, dar există totuşi o Biserică veche cu foarte bună întocmire, care şi-a însuşit de la început numeroase rînduieli mozaice şi le păstrează pînă astăzi cu sfinţenie, dîndu-le exact semnificaţia veterotestamentară. Aceasta este Biserica din Etiopia, veche Biserică ortodoxă, în care, spre exemplu, se mai păstrează în cult dansurile sacre, tobele, precum şi tăierea-împrejur.

Dintre practicile de cult ale iudaizanţilor, cea mai caracteristică ce s-a păstrat pînă astăzi în întreaga creştinătate, este aceea a «mielului pascal», care are o origine net iudaică. A doua practică legată de cea dintîi, şi chiar mult mai caracteristică decît ea, este aceea care se referă la data serbării Paştelor, de către creştini, unii dintre ei mai ţinînd şi azi să le serbeze odată cu iudeii, întemeiaţi pe textul: «Să fie blestemat cei ce nu sărbătoreşte Paştele în ziua de 14 Nisan» (II Moisi). Acest blestem biblic este socotit, sau cel puţin a fost socotit multă vreme, ca operant şi pentru creştini, fie că aceştia proveneau dintre mozaici, fie că aveau altă provenienţă.

Pe tema datei serbării Paştelor, aşa cum o practicau şi cum o preconizau iudaizanţii, Biserica a luat felurite măsuri, stabilind prin Sinodul I Ecumenic şi prin unele canoane întemeiate pe hotărîrea acestui sinod, ca Sfintele Paşti să fie serbate în prima duminică cu lună plină după echinocţiul de primăvară, iar nicidecum şi niciodată împreună cu iudeii (can. 7, 70 Apost., 1 Antiohia).

Dar, sărbătoarea curentă care se găsea în centrul cultului mozaic, era; aceea a zilei de sîmbătă. La această sărbătoare iudaizanţii n-au renunţat nicidecum, ci din contră, au căutat să o impună ca obligatorie şi pentru creştini. Mai tîrziu, ei au conces că trebuie să serbeze şi duminica, dar în primul rînd sîmbăta. Ei au mai păstrat totodată şi alte sărbători mozaice, iar împreună cu ele diverse rînduieli privitoare la curăţiri, la post, la rostirea anumitor rugăciuni şi în special a psalmilor, la folosirea azimei etc.

Numeroşi creştini dintre cei de alte neamuri, au practicat şi ei, împreună cu iudaizanţii, toate aceste rînduieli ale legii mozaice. Cu deosebire serbarea sîmbetei şi cîntarea psalmilor au fost îmbrăţişate pe scară atît de mare, încît psalmii au pătruns şi s-au înrădăcinat în cultul creştin în aşa măsură, încît şi astăzi constituie o parte însemnată a lui, iar sîmbăta a fost serbată uneori alături de duminică, iar alteori în exclusivitate de unele desidenţe sau secte creştine. Ceea ce însă, — prin caracterul său aparte, legat de anumite reguli de igienă, — a constituit chiar o piatră de grea încercare şi de sminteală pentru creştinii iudaizanţi neproveniţi dintre mozaici, a fost tăierea-împrejur, a cărei practicare iudaizanţii au continuat s-o observe timp îndelungat, şi au încercat să o impună tuturor creştinilor ca semn al legămîntului. fără de care socoteau că nu există mîntuire. Fireşte că ei practicau şi botezul creştin, dar în prealabil îndeplineau ritualul tăierii-împrejur, **şi se** socoteau,

în felul acesta, arvuniţi pentru mîntuire, atît după rînduielile Legii vechi, cît şi după rînduielile Legii noi.

Se poate spune că ei practicau în realitate un îndoit botez, aşa după cum practicau şi un post îndoit, unul după Legea veche şi altul după Legea nouă, precum şi un ritual îndoit de curăţire, prin spălări şi voturi după rînduielile Legii vechi, şi apoi prin pocăinţă după rînduielile Legii noi.

Dar, după cum s-a mai spus, o influenţă deosebită a avut sinagoga iudaică şi rînduielile ei de organizare, asupra comunităţilor locale creştine, adică asupra sinagogilor creştine sau asupra bisericilor în sens restrîns, adică asupra enoriilor, care s-au organizat după modelul sinagogilor iudaice. Precum se ştie, fiecare sinagogă avea un întîistătător, care se numea învăţător de lege şi care îndeplinea o funcţie asemănătoare cu aceea a episcopilor şi apoi a preoţilor din fruntea enoriilor sau a parohiilor. Sînt caracteristice în această privinţă, rînduielile şi povăţuirile date de Sfîntul Apostol Pavel pentru episcopi şi pentru preoţi, rînduieli şi povăţuiri care amintesc pe cele după care trebuia să vieţuiască şi să lucreze întîistătătorii sinagogilor.

Şi precum la templul din Ierusalim exista un sinedriu format din bătfîni cu experienţă, tot la fel existau şi în cadrul sinagogilor sinedrii mai mici, adică mici consilii de bătrîni, după modelul cărora s-au organizat şi consiliile creştine asemănătoare, numite fie presbiterii — pentru unităţile locale sau mai mici, — fie sinoade — pentru unităţile mai mari.

în afară de cultul practicat în cadrul sinagogilor, activitatea cea mai caracteristică pe care o desfăşurau acestea, a fost aceea de asistenţă socială, activitate preluată şi amplificată apoi de către comunităţile locale creştine, începînd cu cea din Ierusalim încă de pe vremea Sfinţilor Apostoli (Fapte II, 45—46; IV, 32—35; VI, 1—2). După cum se ştie, Sfîntul Apostol Pavel este cel care în lucrarea sa misionară a organizat şi a stimulat lucrarea de asistenţă socială atît în cadrul comunităţilor sau bisericilor locale, cît si pe scara mai largă provincială sau chiar ecumenică (Fapte XI, 29 ; Rom. XV, 26—27 ; I Cor. XVI, 1—3).

Cu un asemenea profil iniţial, cultic şi organizatoric, inspirat şi influenţat de rînduielile sinagogilor iudaice, atît comunităţile iudaizante cît şi cele neiudaizante au continuat tradiţia mozaică ducînd-o şi sădind-o în aşa fel în viaţa creştină, încît ea s-a înrădăcinat şi prezenţa ei nu mai poate fi identificată şi astăzi în unele manifestări şi rînduieli despre care de obicei nici nu se mai ştie că sînt de provenienţă mozaică.

c. Măsuri luate de **Biserică împotriva iudaizanţilor.** Cu toată larga toleranţă arătată iudaizanţilor atît de către Sfinţii Apostoli cît şi de către ceilalţi propovăduitori din epoca apostolică şi postapostolică şi cu toată interdicţia din partea Sinodului Apostolic de la Ierusalim de a se practica rînduielile legii mozaice de către creştini, la acestea nu numai că nu s-a renunţat, ci din contră, interpretîndu-se toleranţa cîrmuitorilor apostolici şi postapostolici ai Bisericii, ca atitudine dâ favorizare a iudaizanţilor, iar hotărîrea Sinodului Apostolic ca nereferindu-se decît la creştinii proveniţi dintre păgîni, nu şi la cei proveniţi dintre evrei, s-a stăruit în practicarea rînduielilor mozaice de către

creştinii evrei, ca şi de către cei ce au făcut cauză comună cu ei sub numele de iudaizanţi.

Faţă de această atitudine, care era împreunată şi cu un exclusivism sau separatism de tip sinagogal iudaic, atitudine care prejudicia în mod grav lucrarea misionară de răspîndire a creştinismului în lume, unii cîrmuitori ai Bisericii din epoca postapostolică, iar mai tîrziu diverse sinoade, au trebuit să ia măsuri pentru îngrădirea practicilor iudaizante şi pentru afirmarea caracterului universal al creştinismului.

Aceste măsuri s-au impus cu atît mai mult, cu cît chiar din epoca apostolică, religia creştină a fost calificată, de unii dregători ai statului roman ca şi de către unii oameni de cultură, drept o sectă iudaică, provocatoare de gîlcevi şi de tulburare în viaţa religioasă a imperiului. Din această cauză chiar şi unul dintre împăraţi, Claudiu (41—54) a dispus îndepărtarea din Roma a tuturor evreilor. Cele mai grăitoare îndrumări date creştinilor pentru a renunţa la practicile iudaizante, şi care sînt în acelaşi timp şi dovezi ale îndărătniciei cu care se păstrau acestea, se cuprind în epistola Sfîntului Ignaţiu al Antiohiei către Magnezieni. El îi înfierează pe iudaizanţi (8, 1—2; 10, 3) şi recomandă să nu se mai serbeze sîmbăta de către creştini (9, 1).

Cum însă şi iudaizanţii şi neiudaizanţii continuau să serbeze sîmbăta pe lîngă duminică, apoi să frecventeze sinagogile iudaice aprinzînd luminări în ele şi practicînd comuniunea de rugăciune cu mozaicii, observînd posturile după rînduielile Legii vechi şi prăznumd chiar împreună cu iudeii anumite sărbători sau participînd la slujbele ocazionate de acestea şi schimbînd în mod frecvent daruri de sărbători cu mozaicii, de la care primeau şi foloseau, după rînduielile Legii vechi, chiar şi azime, iar mai presus de toate prăznuiau sfintele Paşti creştine la aceeaşi dată cu evreii, observînd şi rînduielile Paştilor mozaice, numeroase canoane — unele provenite din epoca de dinaintea Sinodului I Ecumenic, iar altele de după acest sinod — interzic sub sancţiuni toate aceste practici.

Astfel Canonul 70 apostolic dispune că «dacă un episcop, un presbiter sau un diacon, sau oricare dintre slujitorii Bisericii, ar posti împreună cu iudeii sau ar ţine sărbătorile cu aceştia, sau şi în cazul că iar primi de la ei daruri de sărbători, cum ar fi azima sau ceva de acest fel, să fie supus pedepsei caterisirii». Iar în privinţa credincioşilor simpli, dispune ca, pentru aceleaşi fapte, să fie supuşi excomunicării.

Relativ la credincioşi, Canonul 71 apostolic dispune că dacă aceştia ar intra în sinagoga iudeilor în zilele de sărbători ale acestora,, sau ar aprinde luminări, să fie supuşi aceleiaşi pedepse a excomunicării. Aceleaşi pedepse ca şi canonul 70 şi 71 apostolic, le prevede şi canonul 74 apostolic, atît pentru clerici cît şi pentru laici, în cazul cînd vreunul dintre ei ar intra în sinagoga iudeilor pentru a se ruga împreună cu aceştia.

Canoanele ceva mai tîrzii ale sinodului de la Laodiceea interzic creştinilor să fie iudaizanţi şi în special să serbeze sîmbăta şi să nesocotească duminica, aruncînd anatema asupra tuturor iudaizanţilor (canonul 29). De asemenea, îi opresc pe creştini, fie clerici, fie laici să primească darurile de sărbători de la iudei şi în special azima, precum şi să ţină sărbătorile împreună cu aceştia (canoanele 37—38).

Măsuri speciale s-au luat de către Sinodul I Ecumenic împotriva iudaizanţilor, stabilind rînduiala deja menţionată, cu privire la data serbării Paştilor. în temeiul hotărârii respective a acestui sinod, şi referindu-se în mod evident la ea, unul din canoanele numite apostolice, dar de fapt de provenienţă foarte tîrzie, dispune, că «dacă vreun episcop, sau presbiter, sau diacon, va sărbători sfînta zi a Paştelui împreună cu iudeii înainte de echinocţiul de primăvară, să se caterisească» (canonul 74, apostolic).

Referindu-se în mod direct la hotărârea Sinodului I Ecumenic şi menţionînd-o pentru prima dată în mod expres într-un canon, sinodul local de la Antiohia (an 341), după ce constată că mai există clerici care nesocotesc «hotărîrea sfîntului şi marelui sinod de la Niceea... despre sfînta sărbătoare a mîntuitoarelor Paşti... şi că unii ca aceştia serbează Pastele împreună cu iudeii, dispune că cei ce vor mai. îndrăzni să facă acest lucru de. aici înainte — pentru stricarea credincioşilor şi tulburarea Bisericilor —, să fie supuşi caterisirii, iar cei ce vor rămîne în comuniune cu ei, să fie excomunicaţi».

Tot împotriva practicei iudaizante, privitoare la data serbării Sfintelor Paşti, cuprinde o dispoziţie şi canonul 7 al Sinodului II Ecumenic.

Din prevederile canoanelor menţionate, se vede că iudaizanţii continuau cu îndărătnicie nu numai să practice rînduielile Legii mozaice, mai ales cele privitoare la data serbării Sfintelor Paşti, ci făceau şi prozeliţi chiar şi în veacul IV. Se ştie de altfel, că ei au continuat să existe şi în veacurile de mai tîrziu fapt pentru care s-au luat măsuri împotriva lor, inclusiv prin unele legi ale Statului roman şi apoi ale celui bizantin, ca în cele din urmă şi Sinodul VI Ecumenic (692), tot pentru raţiuni religioase, să ia — prin canonul 11 — măsuri de izolare faţă de evrei.

Din faptul că în unele canoane apostolice (64 şi 71) se vorbeşte în mod expres de «sinagoga iudeilor», iar nu simplu de «sinagogă» ca locaş de cult al mozaicilor, rezultă clar, că precizarea care se face prin expresia «sinagoga iudeilor», era trebuitoare în epoca respectivă pentru a nu se confunda cu «sinagoga creştină», nume care încă se mai întrebuinţa.

Făcînd abstracţie de paralelismul care se poate stabili, pe de o parte, între slujitorii Bisericii creştine la începuturile sale şi între slujitorii sinagogii iudaice, precum şi între modul de organizare al locaşurilor de cult mozaice şi al celor creştine, mai trebuie să menţionăm, că dintre rînduielile de organizare a lucrării religioase din cadrul Bisericii, cele privitoare la catehumeni şi la penitenţi, — cu categoriile respective ale fiecăreia dintre aceste două grupe, — îşi aveau prototipul sau modelul în rînduielile privitoare la prozeliţi şi la penitenţii mozaici.

După cum s-a putut vedea, iudaizanţii prin care s-a extins şi s-a impus în mod hotărîtor influenţa legii mozaice asupra creştinismului, au pus cea mai mare greutate pe rînduielile mozaice de cult. Acest fapt a dus inevitabil atît Ia modelarea cultului creştin după cel din sinagoga iudaică, aşa cum se prezenta acesta în veacurile primare ale creştinismului, cît şi la modelarea, pa baza rânduielilor de cult şi ca răsfrângere

a acestora în afară, a organizării sociale a sinagogilor creştine, adică a primelor comunităţi de credincioşi creştini. Atît un aspect cît şi celălalt al organizării vieţii creştine sub influenţa rînduielilor legii vechi, sînt importante, pentru buna întocmire iniţială şi pentru desfăşurarea ulterioară a întregii lucrări creştine.

Ca să înţelegem mai uşor şi în mod corespunzător, adică în mod cît mai real, însemnătatea acestui lucru, este necesar să recurgem la o consideraţie foarte simplă în fond, întemeiată pe constatarea paralelismului dintre rînduielile Legii vechi şi rînduielile Legii noi, cu alte cuvinte ale sinagogii iudaice şi ale sinagogii creştine. în ce constă miezul acestei constatări ? în faptul că, în cadrul cultului mozaic şi al modului de organizare a sinagogii iudaice, s-a păstrat revelaţia veterotestamentară şi întreg ansamblul de pietate, care pe de o parte a asigurat păstrarea revelaţiei, iar, pe de altă parte, a reprezentat iradierea acesteia asupra vieţuirii credincioşilor mozaici.

Acelaşi lucru s-a petrecut şi cu Biserica sau cu sinagoga creştină. Numai în cadrul cultului, şi numai prin corespunzătoarea întocmire socială a comunităţilor creştine după rînduieli iradiate din cele statornicite în cult, s-a păstrat şi revelaţia neotestamentară, ca şi toate formele de pietate şi atmosfera pe care o degajă acestea, ca expresii ale adevărului revelat şi deopotrivă ca ambianţă religios-morală, care a facilitat şi asigură păstrarea revelaţiei.

Se înţelege, însă, că — aşa precum odinioară la Sinodul Apostolic întreaga Biserică a avut conştiinţa că lucrarea ei se săvîrşeşte sub oblăduirea Sfîntului Duh, şi a dat expresie acestei conştiinţe prin formula «Părutu-i-s-a Duhului Sfînt şi nouă» (Fapte XV, 28), şi aşa precum citim în unele locuri din cartea Faptelor Apostolilor, că Duhul Sfînt i-a îndrumat, i-a trimis şi i-a călăuzit pe Sfinţii Apostoli în diverse părţi ale lumii pentru propovăduire (Fapte I, 8; XVI, 6—7), iar uneori i-a oprit de a se duce în direcţiile în care doreau ei sau ucenicii lor (Fapte XVI,i 6—7) — nu încape nici o îndoială, că întreaga întocmire şi lucare a Bisericii s-a făcut şi s-a desfăşurat sub călăuzirea Sfîntului Duh. Ca urmare şi adoptarea sau închegarea sub o influenţă sau alta a formelor de cult ale Bisericii, ca şi a rînduielilor sale de organizare socială, trebuie înţelese şi tîlcuite numai în această lumină şi în perspectiva pe care ne-o deschide ea. Căci, cu toată filiaţia care se poate stabili între formele vieţii creştine şi acelea veterotestamentare după care s-au modelat ele, fără prezenţa şi lucrarea Duhului Sfînt în Biserică, aceste forme ar fi fost fără însemnătate şi fără eficienţă mîntuitoare.

Cu toate acestea, şi formele despre care este vorba nu pot fi privite în sine ca fără semnificaţie prin ele însele şi prin originea lor, pentru că, dacă le situăm în cea mai largă perspectivă soteriologică, ele trebuie socotite ca reprezentînd, în primul rînd, mijlocul prin care se îngemănează în chip vizibil, material, adică într-un mod potrivit firii noastre, revelaţia veterotestamentară cu revelaţia neotestamentară, iar în al doilea rînd, ca reprezentînd, în aria de lucrare temporală sau istorică a mîntuirii neamului omenesc, a doua şi singura desăvîrşită treaptă pe scara acestei lucrări mîntuitoare.

Ţinînd seama de orizontul general religios, privit în perspectiva soteriologică, pe care ni-1 deschide şi ni-1 lămureşte măcar în contururi generale dar suficiente, înfăţişarea legăturii dintre rînduielile cultice şi organizatorice ale Legii vechi şi dintre acelea ale Legii celei noi, ne putem da seama că această legătură serveşte, şi astăzi şi oricînd, o cauză ce poate fi situată atît în ecumenismul creştin, cît şi în acela al oricăror contradicţii din viaţa religioasă a lumii.

C. **DEZVOLTAREA ORGANIZAŢIEI BISERICII, CA INSTITUŢIE RELIGIOASA CREŞTINA, COMUNITĂŢILE LOCALE ŞI UNITĂŢILE TERITORIALE**

Pentru raţiuni fireşti şi elementare, grupurile de credincioşi, care făceau parte din aceeaşi localitate, s-au constituit în unităţi religioase, organizate după modelul existent în vremea de început a creştinismului. Cum însă creştinismul s-a propagat cu mare iuţeală în întreg imperiul roman şi răspîndirea lui rapidă a dus la constituirea de comunităţi religioase tot mai mari, inclusiv în cetăţi, a apărut necesitatea ca aceste comunităţi să ţină legături între ele şi să se grupeze în unităţi teritoriale tot mai mari constituite în jurul unor localităţi sau centre spre care gravitau mai mult şi interesele de altă natură decît cele religioase ale credincioşilor, adică interesele economice, culturale şi politice ale acestora. Ba uneori şi interesele lor naţionale.

în mare, procesul de constituire a comunităţilor bisericeşti locale şi teritoriale se prezintă în acest chip, dar pînă să se ajungă la constituirea lor în forme care au rămas statornice în viaţa Bisericii, modul lor de organizare a trecut prin mai multe faze sau etape determinate de condiţiile în care s-a desfăşurat lucrarea Bisericii, precum şi de însăşi dezvoltarea pe care a luat-o în decursul timpului ierarhia bisericească, care din cele trei trepte ale preoţiei de instituire divină a ajuns să numere o mulţime de alte trepte de instituire bisericească.

Condiţiile şi modul în care s-au putut organiza comunităţile creştine locale nu au fost aceleaşi în întreg imperiul roman şi nu au rămas aceleaşi de-a lungul timpului.

Datele ce ni s-au păstrat asupra modului în care s-au constituit ca unităţi sociale primele grupări de creştini arată că acestea au avut libertatea de a se organiza în formele pe care şi le alegeau, după puterile, priceperea şi interesele membrilor lor.

Astfel sînt atestate unităţi organizate după modelul sinagogilor, altele după modelul familiilor, observînd formal rînduielile familiei gentilice, altele ca grupări constituite după limbă sau neam, altele în chip de asociaţii cu scop religios, cultic sau chiar de ajutor reciproc şi, în fine, altele organizate ţinînd seama în special de nevoile materiale

ale membrilor lor, ca asociaţii ale săracilor. Nu a existat o normă sau o rînduială juridică pentru organizarea, într-un fel sau altul, a comunităţilor creştine, sau pentru organizarea lor într-un singur fel. Dar modelul care s-a impus ca fiind mai corespunzător cuvîntului Evangheliei şi nevoilor credincioşilor, a fost acela al familiei.

După rînduielile normale ale organizării unei familii şi aplicării în relaţiile dintre membrii ei a principiilor Evangheliei, comunităţile astfel alcătuite aveau în fruntea lor cîrmuitori şi slujitori cărora li s-a zis Părinţi — nume care s-a perpetuat pînă azi — iar cei care îndeplineau sarcini în legătură cu conducerea părintească a comunităţilor se numeau bătrîni, chiar dacă vîrstă nu-i indica pentru un asemenea nume. Membrii comunităţilor, descătuşaţi de rigiditatea legilor romane, erau egali între ei şi se numeau fraţi, iar faţă de părinţii din fruntea familiei se numeau fii, fii întru Domnul sau fii duhovniceşti, nume care iarăşi s-au perpetuat pînă azi. îndatoririle lor, stabilite după norme religioase şi morale creştine erau acelea de a-şi purta în toate privinţele sarcinile unul altuia (Gal. 6, 2), în duhul lepădării de sine şi al dragostei frăţeşti, iar bunurile lor erau de obşte, pentru îndestularea tuturor, după cum fiecare avea trebuinţă.

Legaţi trup şi suflet în felul acesta, credincioşii nu aveau interese divergente ; de aceea, în cîrmuirea treburilor oricărei comunităţi erau angajaţi cu toţii, fiecare contribuind cu ceea ce putea, ca într-o familie adevărată. Drepturile şi îndatoririle lor erau determinate de norme religioase şi morale. Necesitatea normelor juridice nu apăruse. Acestea erau de prisos în nişte obştii familiale, a căror lege supremă era dragostea de Dumnezeu şi de aproapele. Membrii lor se străduiau din răsputeri să înfăptuiască în viaţa lor starea de perfecţiune edenică, vieţuirea în comuniune cu Dumnezeu, deşi vederea Lui nu mai putea fi decît «ca în oglindă şi în ghicitură» (I Cor. 13, 12), iar nu una «faţă către faţă» (J Cor. 13, 12), ca în fericita vieţuire din Eden.

Această evanghelică rînduială de organizare a Bisericilor sau comunităţilor creştine locale s-a afirmat ca cea mai puternică formă de organizare creştină, şi ea s-a extins şi asupra Bisericii în mare, determinînd închegarea ei într-o unitate superioară, în chipul unei atotcuprinzătoare familii creştine.

Dar ideala stare de organizare a Bisericii numai pe bază de norme religioase şi morale, fără norme juridice, n-a durat multă vreme şi nici nu putea să dureze, pentru că lepădarea de sine şi practicarea dragostei creştine, în forma desăvârşită pe care o cerea o asemenea stare, s-au lovit de cea mai dură realitate a vremii de atunci, inegalitatea socială a membrilor Bisericii, în rînd cu ceilalţi membri ai societăţii, împărţită în clase şi stări, delimitate în mod rigid. Peste barierele dintre acestea nu se putea trece, pentru că se lovea de orînduirea socială a Statului roman şi de corespunzătoarea lui ordine juridică, impuisă şi apărată cu străşnicie de paznicii «rei romanae».

Partea cea mai numeroasă a credincioşilor Bisericii era formată din clasele sărace, din sclavi, din liberţi şi peregrini. Puţini la număr erau printre ei cetăţeni romani, împărţiţi şi aceştia în mai multe categorii. Lor li se mai adăugau şi alte categorii de locuitori ai imperiului. Inega-

litatea socială de drepturi dintre toţi aceştia nu le permitea, după legile romane, să se constituie împreună, să formeze împreună asociaţii de orice fel, care să fie recunoscute şi să beneficieze de libertăţile şi drepturile diferitelor asociaţii licite.

Aşadar, comunităţile creştine, în cadrul cărora intrau credincioşii din toate clasele şi categoriile sociale, n-au putut obţine poziţie legală, chiar dacă s-au constituit şi au funcţionat de fapt.

Privite iniţial ca asociaţii ale unei secte iudaice, ele au fost tolerate. Curînd însă se iau cele dintîi măsuri împotriva lor de către împăratul Claudiu, la anul 51 sau 52, expulzîndu-i din Roma, apoi se declanşează de către Nero, la anul 64, cea dintîi acţiune de reprimare sîngeroasă, ca asemenea măsuri să se continue sub urmaşii lui, pînă la anul 313. Este adevărat că nu toate acţiunile represive au fost generale, şi, după cum se ştie, n-au avut efectul dorit. Prin ele s-a urmărit lichidarea asociaţiilor creştine, deci a Bisericilor locale, şi chiar a Bisericii în totalitatea ei. Cu toate acestea, cele mai multe Biserici nu numai că au supravieţuit, ci s-au constituit în unităţi teritoriale din ce în ce mai mari şi mai bine organizate.

Cum a fost posibil, oare, ca în condiţii ca acelea, în care lozinca puterii romane era «non licet esse vos» (sciliter christianos), să supravieţuiască totuşi, şi chiar să se organizeze mai bine unităţile bisericeşti ?

întîi, prin toleranţa unor împăraţi şi a autorităţilor romane din cetăţi şi provincii, apoi prin adoptarea de către creştini a unor forme de organizare licite, adică permise în mod legal, cum au fost «collegia funeraticia», «collegia tenuiorum» ş.a.

în primul caz, comunităţile creştine funcţionau ca asociaţii neîngăduite de lege — collegia illicita —, din rîndul cărora făceau parte şi alte asociaţii, în măsura în care nu se poticnea de ele autoritatea de stat. Toate acestea existau de fapt, şi puterea romană n-a procedat decît la dizolvarea lor temporară, iar nu la interzicerea lor cu desăvîrşire şi pentru totdeauna. Aşa încît a existat continuu posibilitatea constituirii şi funcţionării comunităţilor creştine, sub forma de «collegia illicita», aproape pretutindeni în imperiu.

Unde li se răpea această posibilitate, creştinii au recurs, după aprecierea lor, la orice altă formă de organizare, compatibilă cu credinţa lor şi potrivită spre a-şi putea duce viaţa după rînduielile religioase şi morale ale Bisericii.

Dar indiferent în care mod s-au constituit în decursul timpului comunităţile locale ale creştinilor, ele au reprezentat unităţile de bază ale întregii organizaţii a Bisericii. Dacă unele dintre ele aveau o alcătuire omogenă în sensul că erau formate dintr-un grup de creştini, care nu erau constituiţi din mai multe asociaţii sau colegii îngăduite de lege, sau dacă altele erau formate din numeroase asemenea asociaţii sau colegii, această structură internă a lor nu afecta alcătuirea generală a tuturor comunităţilor din clerici şi laici, adică din slujitori bisericeşti şi din creştini simpli.

La început, în fruntea comunităţilor locale mai mari, se găsea cîte un episcop şi aceasta nu numai în comunităţile din cetăţi, cum s-a crezut uneori, ci şi în comunităţi rurale sau intermediare mai mari, hotă-

rîtor fiind pentru prezenţa unui episcop într-o localitate mai întîi numărul credincioşilor şi apoi poziţia localităţii respective, care determina ca interesele religioase, şi deopotrivă şi cele de natură economică, socială, culturală şi politică să graviteze într-o anumită măsură spre localităţile respective.

Desigur că dintru început, episcopii n-au fost singurii păstori şi slujitori ai unor asemenea localităţi, ci ei au fost ajutaţi de preoţi şi diaconi. Aceştia împreună şi cu alţi slujitori bisericeşti mai mici şi cu o seamă de credincioşi formau aşa-numitul presbiteriu al episcopilor, adică un consiliu de conducere sau mai bine zis de îndrumare a activităţii bisericeşti din localitatea în care rezida episcopul şi din cele care ţineau de acelaşi episcop.

Cînd s-au instituit cei dintîi presbiteri în comunităţile mai mici în care nu era trebuinţă de prezenţa unui episcop, nu se poate preciza în mod sigur. în orice caz, pare firesc şi verosimil ca acest fapt să se fi produs încă din epoca apostolică, pentru că nicăieri nu se arată în documentele vremii că ar fi existat un număr atît de mare de episcopi pe cît de mare era numărul comunităţilor creştine.

Fără a purta un nume deosebit, specific, comunităţile creştine se înfăţişează sub aspectul conducerii lor, atît ca obştii episcopale sau comunităţi locale conduse de episcopi, cît şi ca obştii presbiterale, sau comunităţi locale conduse de presbiteri. Cele dintîi erau fie de proporţii reduse la o localitate, fie — în cazul cînd episcopul rezida în vreo cetate — ele cuprindeau pe lîngă cetate şi un număr oarecare de sate şi de alte localităţi ce constituiau teritoriul supus cetăţii. Cele din a doua categorie erau formate numai din credincioşii unei localităţi. în cazul însă cînd într-o cetate se constituiau mai multe comunităţi, acestea aveau în fruntea lor cîte un presbiter dependent de episcopul cetăţii. N-au lipsit însă şi destule cazuri în care într-o cetate funcţionau mai mulţi episcopi în fruntea unor comunităţi diferite.

Aceasta era înfăţişarea comunităţilor locale sau a unităţilor organizatorice locale ale Bisericii, în vremea în care acestea nu se numeau încă parohii.

De prin veacul al II-lea apare şi numele de parohie, pentru a designa comunitatea locală complexă, adică formată dintr-o cetate şi din mai multe alte localităţi.

Termenul parohie (irapoixia) odată intrat în uz se menţine aproape de-a lungul întregului mileniu dintîi al erei creştine cu acelaşi înţeles.

De prin veacul III, apare şi termenul *enorie* pentru a-i designa unităţile bisericeşti locale, care aveau în fruntea lor doar cîte un presbiter. De aci înainte termenul se foloseşte pentru designarea comunităţilor de acest fel. Dar şi enoriile se împart cam din aceeaşi vreme în două categorii, enorii de la oraş sau enorii urbane şi enorii de la ţară sau enorii rurale. în orice caz, la începutul secolului IV această distincţie este consemnată inclusiv în canoane (can. 13 Neocezareea). Fireşte că — după tipul de enorii — erau numiţi şi preoţii sau presbiterii, fie presbiteri orăşeneşti sau de cetate, fie presbiteri rurali sau rustici, de la ţară.

Dar distincţia aceasta începe a se face în veacul al II-lea şi între episcopi, aparînd alături de episcopii din cetate şi episcopii rurali sau de ţară, numiţi horepiscopi. Aceştia, precum s-a văzut, erau episcopi ajutători ai episcopilor din cetate, dar ei nu rezidau în cetate, ci în localităţi mai importante de pe teritoriul care aparţinea cetăţii, şi puteau fi 2—3 şi chiar mai mulţi într-o episcopie sau într-o parohie episcopală, după cum era aceasta de întinsă sau după cum cereau trebuinţele. Prin oţganizarea cea nouă, rezultată din împărţirea parohiei episcopale în mai muye grupuri de enorii în frunte cu cîte un horepiscop, apar în Biserică noi unităţi organizatorice, adică cele conduse de horepiscop, care sînt precursoarele unităţilor teritoriale de mai tîrziu, numite protopopiate.

Avem deci chiar din veacul al II-lea, pe lîngă unităţile bisericeşti numite : parohie ca unitate condusă de un episcop şi enorie, ca unitate condusă de un presbiter, încă şi o a treia unitate bisericească, cea condusă de un horepiscop, căreia încă nu i s-a dat un nume aparte, dar care reprezenta forma iniţială a unităţii teritoriale numită mai tîrziu protopopiat.

In fruntea unităţilor acestora, conduse de horepiscopi, au funcţionat cîteodată şi presbiteri, iar în Apus chiar şi arhidiaconi, iar cînd s-a socotit că nu e bine să fie conduse în mod statornic de un horepiscop care-şi avea un sediu permanent la ţară, în locul horepiscopilor au fost numiţi şi aşa-zişii periodevţi sau vizitatori.

Iniţial toate parohiile episcopale erau complet independente unele de altele şi nu cunoşteau nici o autoritate din afară superioară presbiteriului propriu-zis. Cu timpul însă, mai multe unităţi de acest fel s-au constituit în organizaţii superioare şi anume în unităţi teritoriale concluse de mai mulţi episcopi, în frunte cu un protos, adică un primat sau un întîistătător. Aceste unităţi apar de prin veacul II şi se menţin timp îndelungat (Can. 34 ap.).

De la sfîrşitul veacului III şi începutul veacului IV, alături de unităţile teritoriale de acest fel, apar altele constituite în limitele teritoriale ale provinciilor Imperiului roman, numite greceşte eparhii. Noile unităţi teritoriale bisericeşti, constituite în cadrul provinciilor sau eparhiilor, se numesc în trei chipuri şi anume • provincii bisericeşti, eparhii şi mitropolii, întîistătătorul acestora fiind numit el însuşi mitropolit.

O astfel de unitate teritorială mai mare era constituită dintr-un număr de cetăţi.

Avem aşadar în prima jumătate a veacului IV, adică după Sinodul I ecumenic (an. 325), care a consacrat organizaţia mitropolitană, patru tipuri de unităţi bisericeşti, dintre care trei sînt constituite strict în cadrul sau în limitele unităţilor locale sau teritoriale ale Statului, şi anume : 1. parohia episcopală, constituită fie în cadrul unei unităţi locale a organizaţiei de stat, fie în cadrul şi în limitele precise ale unităţii teritoriale numită cetate, care după cum am spus, nu se reducea numai la cîte o cetate propriu-zisă, ci cuprindea şi un teritoriu destul de extins în jurul cetăţii; 2. alături de parohia episcopală apare enoria, ca unitate bisericească locală, constituită în cadrul unei localităţi ce alcătuia o unitate locală a organizaţiei de stat, sau cînd enoria se

organiza într-o cetate alături de alte enorii, ea ţinea seama, în delimitarea ei, de circumscripţiile cetăţii; 3. unitatea teritorială în frunte cu un horepiscop sau ceea ce s-a numit mai tîrziu un protopopiat, singura cu privire la care nu avem date certe că s-ar fi constituit în cadrul unei unităţi teritoriale determinate a Statului, unitate teritorială formată din mai multe parohii episcopale, fără a fi însă constituită în limitele unei anumite unităţi teritoriale a Statului, aceasta avînd în frunte un episcop protos ; 4. şi în fine unitatea eparhială sau mitropolitană, alcătuită »în limitele unei provincii de stat, adică în limitele unei unităţi teritoriale ale Statului, formată din mai multe cetăţi.

Acestor patru unităţi bisericeşti li s-a adăugat chiar din prima jumătate a veacului IV şi unităţile superioare mitropoliilor, numite dieceze sau exarhate. Acestea erau unităţi teritoriale bisericeşti constituie în cadrul unităţilor teritoriale de stat, numite dieceze sau exarhate. Ele aveau în frunte un ierarh mai înalt cu titlul de exarh, sau acela de arhiepiscop uneori. Deşi existenţa acestor unităţi rezultă din canonul 6 al Sinodului I ecumenic, apoi din canonul 6 Sardica şi din canonul 2 şi 6 al Sinodului II ecumenic, totuşi în acestea nu se arată în mod expres organizarea lor, pe care o atestă însă alte numeroase canoane ale Sinoadelor ecumenice şi ale sinoadelor locale (can. 9 sin. IV ec.; 17 sin. IV ec.).

O a şasea unitate teritorială importantă şi după proporţiile sale concepută a fi cea mai mare unitate teritorială bisericească, este patriarhia. Această unitate a luat fiinţă, fie ca o unitate teritorială superior organizată în cadrul unei dieceze, (ex. Alexandria), fie cuprinzînd teritoriul mai multor dieceze. Gîndul iniţial a fost însă ca patriarhiile să se organizeze ca unităţi teritoriale bisericeşti în cadrul prefecturilor Imperiului roman şi în limitele teritoriale ale acestora, ceea ce nu au permis însă împrejurările şi evenimentele, aşa încît ele nu au mai putut fi organizate în limitele teritoriale precis determinate, cum fuseseră organizate enoriile, parohiile episcopale, mitropoliile şi diecezele sau exarhatele.

Ca unităţi teritoriale aparte, mai amintim episcopiile exemple, adică scoase de sub autoritatea sinodului mitropoliei, pe al cărei teritoriu se afla, şi supuse direct exarhului diecezei sau patriarhului. Acestea n-au vreo importanţă deosebită decît ca unităţi teritoriale care şi-au păstrat sau au dobîndit o independenţă de tip autonom şi mai tîrziu de tip autocefal faţă de alte unităţi teritoriale şi din care s-au născut aşa-zisele arhiepiscopii autocefale, care nu erau decît nişte eparhii complet independente, adică nişte episcopii cărora li s-a acordat privilegiul de a nu se încadra în celelalte unităţi teritoriale mai mari, ci de a fi independente de acestea şi cel mult supuse unei jurisdicţii spirituale a patriarhiilor.

In fine, ca unităţi teritoriale de un fel deosebit în viaţa Bisericii, unităţi care astăzi sînt cele mai mari şi mai caracteristice, amintim unităţile numite Biserici autocefale şi Biserici autonome.

Intre acestea există unele deosebiri de care ne vom ocupa cu alt prilej. Ele sînt însă organizate teritorial, în cadrul unităţilor teritoriale numite state şi numai arareori altfel, neţinîndu-se seama de acestea.

După cum se ştie, în prezent există 14 unităţi teritoriale autocefale şi 3 unităţi teritoriale autonome în cadrul întregii ortodoxii." Ce-i drept, mai există şi unele unităţi teritoriale autonome mai mici, ca episcopii şi parohii, însă acestea sînt dependente de unităţile autocefale.

în mod practic, prin organizarea unităţilor sale principale în cadrul unităţilor locale şi teritoriale ale organizaţiei de stat, Biserica şi-a creat o normă sau un obicei căruia i s-a dat apoi expresie formală, prin legile sale proprii, adică prin canoane şi a fost ridicat la rangul unui principiu canonic de bază, pentru organizarea Bisericii. Acesta este principiul teritorial, căruia i se dă expresia* cea mai clară în canoanele 17 Sin. IV ecumenic şi 38 Sin. VI ecumenic, al căror cuprins este următorul :

«Parohiile de la ţară, sau cele de prin sate din fiecare eparhie să Tămînă nestrămutate la episcopii, care le deţin, şi mai ales dacă le-au administrat ţinîndu-le fără opoziţie timp de 30 de ani. Iar dacă în cuprinsul celor 30 de ani s-a născut sau s-ar naşte Vreo controversă pentru acestea, se permite celor ce zic ca au fost nedreptăţiţi să se adreseze la sinodul eparhiei, Iar dacă cineva s-ar nedreptăţi de mitropolitul său să se judece la exarhul diecezei sau la scaunul Constantinopolului, precum s-a zis mai înainte. Iar dacă vreo cetate s-a înnoit prin puterea împărătească sau se va înnoi în viitor, apoi şi împărţirea parohiilor bisericeşti să urmeze alcătuirilor civile şi de Stat».

«Păstrăm şi noi canonul cel aşezat de Părinţii noştri, care hotărăşte astfel : dacă vreo cetate s-a înnoit prin puterea împărătească sau s-ar ,înnoi în viitor, împărţirii politice şi de stat să-i urmeze şi rînduiala afacerilor bisericeşti». *

Cum s-a aplicat acest principiu mai departe în organizarea unităţilor locale şi teritoriale ale Bisericii, ne arată diversele mărturii istorice şi legiuiri bisericeşti şi de stat, pînă în zilele noastre.

Biserica în organizarea ei în părţi constitutive şi unităţi administrative a ţinut seama de împărţirea teritorială a Imperiului roman, pe care şi-a însuşit-o şi a îmbisericit-o aproape în întregime.,

Pentru a înţelege însă mai bine această împărţire trebuie să cunoaştem împărţirea politică a imperiului greco-roman, introdusă de Diocleţian (285—305) şi desăvîrşită de Constantin cel Mare şi după care s-a făcut şi organizarea unităţilor administrative bisericeşti.

întreg imperiul a fost împărţit în patru prefecturi : Orientul, Iliricul, Italia şi Galia. Fiecare prefectură se împărţea m dieceze, fiecare dieceză în provincii şi acestea în unităţi mai mici numite parikii. sau circumscripţii rtirale.

Prefectura Orientului se împărţea în cinci dieceze şi anume: !. Dieceza Orientului, cu capitala la Antiohia şi 15 provincii ; 2. a Egiptului, cu capitala la Alexandria, avînd 6 provincii ; 3. a Asiei, cu capitala Ia Efees, avînd 10 provincii; 4. a Pontului, cu capitala la Cezareea, împărţită în 11 provincii, şi 5. Dieceza Traciei, cu capitala în Constantinopol cu 6 provincii.

Prefectura Iliricului, cuprindea 2 dieceze : 1. a Macedoniei, cu capitala în Tesalonic, avînd 8 provincii, şi *2.* Dieceza Daciei, cu capitala în Sardica, avînd 4 provincii.

Prefectura Italiei şi Africei avea trei dieceze : 1. a Italiei de nord, cu capitala la Mediolan (Milano), 2. a Italiei de mijloc, cu capitala la Roma, şi 3. Dieceza Africei, ou capitala la Cartagina, iar mai tîrziu şi Dieceza Iliricului apusean cu capitala la Sirmium.

Prefectura Galiei avea di'ecezele: Galiei şi Spaniei, cu 14 provincii, a Britaniei cu 5 provincii.

împărţirea ţinuturilor bisericeşti, corespundea întocmai cu această împărţire politică.

In ceea ce priveşte crearea şi organizarea diferitelor unităţi este de observat că puterea bisericească a procedat totdeauna în unire cu puterea civilă. Colaborarea cu puterea civilă, în această privinţă, îşi are temeiul în hotărîrea sinoadelor, ca la stabilirea limitelor ţinuturilor bisericeşti, să decidă împărţirea politică a statului (can. * 17 Calcedon ; 28 Sin. Trulan). De asemenea, există o sumă de interese reciproce între Stat şi Biserică, pentru a se căuta totdeauna acordul cuvenit la treburi ca acestea.

Determinarea unei unităţi bisericeşti, mărimea unei unităţi sau unirea a două unităţi, o are în prima linie autoritatea sinodală a Bisericii particulare respective. Astfel, canoanele recunosc sinoadelor dreptul de a fixa graniţele unei eparhii, de a o ridica la rangul de mitropolie, sau de a ridica mitropolia la o treaptă mai înaltă, şi în general de a face orice schimbare în alcătuirea teritorială a Bisericii, şi în starea demnitarilor bisericeşti (can. : 6, 7 Sin. I ec. ; 2, 3 Sin. II ec. ; 28 Sin. IV ec. ; 36 Trulan; 98 Cartagina).

în legătură cu dreptul acesta al sinoadelor, se consacră şi puterii civile un drept coordonat cu al sinoadelor. Procedarea în mod unilateral, fie din partea autorităţii bisericeşti, fie din partea autorităţii civile, în privinţa aceasta e privită de canoane ca ilegală şi Sinodul IV ecumenic (can. 12) respinge încercarea făcută de cîţiva episcopi, pe baza unei măsuri luate de autoritatea civilă, de a se sustrage de sub autoritatea mitropolitului legal şi de a se face singuri mitropoliţi.

Ceea ce am spus cu privire la unităţile, bisericeşti mai mari, se aplică şi la parohiile din cuprinsul eparhiilor. Practica aceasta canonică există şi azi în Biserica ortodoxă.

Dar, în afară de părţile constitutive şi de unităţile .administrative clasice ale Bisericii, dezvoltarea vieţii omeneşti, transformările care se produc continuu în organizarea diverselor unităţi sociale şi în genere în viaţa omenească, în raporturile dintre oameni, pot crea condiţii pentru apariţia unor noi forme de organizare a vieţii bisericeşti care să devină părţi constitutive şi unităţi administrative într-o nouă etapă a istoriei Bisericii. Aceasta, pentru că nici istoria nici forţa lăuntrică de dezvoltare şi de întrupare a Cuvîntului lui Dumnezeu prin Biserică nu şi-au spus ultimul cuvînt în perspectivele veacului acestuia, pînă la al cărui sfîrşit faţa lumii se va schimba mereu.

Modul în care se prezintă unităţile locale şi teritoriale ale Bisericii Ortodoxe Române, este arătat în legiuirile sale în vigoare şi anume în Statutul din 1949 şi în regulamentele ulterioare.

[1] Astfel, Statutul prevede în articolul 5 :

Biserica Ortodoxă Română, organizată ca Patriarhie, cu titulatura «Patriarhia Română», sub raportul orînduirii canonice şi administrative, cuprinde :

„Mitropolia Ungrovlahiei, cu eparhiile :

1) Arhiepiscopia Bucureştilor, cu reşedinţa în oraşul Bucureşti.

2) Arhiepiscopia Tomisului şi Dunării de Jos, cu reşedinţa în oraşul Galaţi.

3) Episcopia Buzăului, cu reşedinţa în oraşul Buzău.

Mitropolia Moldovei şi Sucevei, cu eparhiile :

4) Arhiepiscopia Iaşilor, cu reşedinţa în oraşul Iaşi

5) Episcopia Romanului şi Huşilor, cu reşedinţa în oraşul Roman.

Mitropolia Ardealului, cu eparhiile:

6) Arhiepiscopia Sibiului, cu reşedinţa în oraşul Sibiu

7) Arhiepiscopia Vadului, Poleacului şi Clujului cu reşedinţa în oraşul Cluj-Napoca

8) Episcopia Albei Iulii, cu reşedinţa în oraşul Alba lulia

9) Episcopia Oradiei cu reşedinţa în oraşul Oradea

Mitropolia Olteniei, cu eparhiile :

10) Arhiepiscopia Craiovei, cu reşedinţa în oraşul Craiova

11) Episcopia Rimnicului şi Argeşului, cu reşedinţa în oraşul Rîmnicu-Vîlcea

Mitropolia Banatului, cu [eparhiile :

12) Arhiepiscopia Timişoarei şi Caransebeşului, cu reşedinţa în oraşul Timişoara

13) Episcopia Aradului, lenopolei şi Hălmagiului, cu reşedinţa în oraşul Arad.

Iar articolul 39 prevede :

«Părţile componente ale Bisericii Ortodoxe Române sînt :

a. Parohia ; b. Protopopia ; c. Mănăstirea ,• d. Eparhia ; e. Mitropolia».

Pentru a fixa mai precis noţiunile unităţilor locale şi a celor teritoriale mai importante ale Bisericii, ele pot fi cuprinse în cîteva definiţii, după cum urmează :

Parohia, este comunitatea credincioşilor, clerici şi mireni de religie ortodoxă — cea mai mică unitate administrativă bisericească locală — aşezaţi pe un anume teritoriu, sub conducerea organelor locale ale puterii bisericeşti, în frunte cu un preot paroh.

Protopopiatul, este unitatea administrativă bisericească a unei unităţi teritoriale de circumscripţie, din cuprinsul unei eparhii, formată dintr-un număr de parohii, sub conducerea unui protopop.

Eparhia, este unitatea administrativă bisericească a unei unităţi teritoriale regionale (multijudeţene din cuprinsul Mitropoliei formată dintr-un număr de parohii, protopopiate şi mănăstiri), sub conducerea organelor centrale eparhiale ale puterii bisericeşti, în frunte cu un episcop.

Mitropolia, este unitatea administrativă bisericeasă a unei unităţi teritoriale provinciale din cuprinsul Patriarhiei, formată dintr-un număr de eparhii, sub conducerea organelor centrale mitropolitane ale puterii bisericeşti, în frunte cu un mitropolit.

Mînăstirlle, aceste forme de obşte sau grupări bisericeşti sînt simple părţi componente ale Bisericii, acolo unde ele există. Ele nu sînt însă părţi componente necesare organice ale Bisericii. Istoria lor şi istoria Bisericii nu lasă nici o îndoială asupra acestui adevăr, fiindcă monahismul este un voluntariat.

D. ÎNSUŞIRILE **SAU ATRIBUTELE BISERICII**

Atributele sau însuşirile fundamentale ale Bisericii sînt enunţate de articolul nouă din Simbolul Credinţei şi anume : unitatea, sfinţenia, sobornicitatea şi apostol ici tatea ; Biserica fiind considerată «una, sfîntă, sobornicească şi apostolică». Toate aceste însuşiri pot fi prezentate fie sub aspectul lor dogmatic — teoretic, fie sub un aspect practic sau juridic. în prezentarea lor, în mod obişnuit se urmează ordinea din Simbolul Credinţei, totuşi se pare că e mai firesc să fie sfinţenia în fruntea lor, nu unitatea. Motivele care impun această ordine se vor evidenţia în prezentarea ce urmează.

Sfinţenia stă în fruntea însuşirilor fiindcă Biserica ori e sfîntă şi atunci unitatea ei ne poate interesa avînd o mare însemnătate şi un rost sfînt ,• ori nu e sfîntă, şi atunci unitatea ei nu ne poate interesa, ea neavînd nici un rost legat de sfinţenie şi de mîntuire.

Sfinţenia este premiza tuturor celorlalte însuşiri ale Bisericii, fiindcă ea îi indică natura deosebită de orice altă formă de convieţuire umană. Biserica ne oferă singura posibilitate de vieţuire sacră. Toate celelalte sînt profane, seculare, laice, pentru că le lipseşte ambianţa harului şi mijloacele sfinţii oare. Sfîntul Duh nu este prezent în ele; nici ţelurile şi nici mijloacele lor nu pot asigura sfinţirea vieţii, purificarea şi transformarea prin prezenţa vie şi activă a puterii dumnezeieşti, în scopul mîntuirii.

în ordinea religioasă, nici o însuşire mai înaltă decît sfinţenia nu există. Nici în Dumnezeu însuşi nu pot fi concepute însuşirile decît numai .în aria sfinţeniei.

Iată suficiente motive, pentru care sfinţenia trebuie considerată **a**tributul prim şi esenţial **al** Bisericii.

1. **Sfinţenia** Bisericii. Dup,ă învăţătura creştină, Biserica e sfînta pentru că este casa Domnului, în care sălăşluieşte Duhul Sfînt, a cărui putere sfinţitoare se împărtăşeşte din Sfintele Taine. Biserica e sfîntă pentru că ea reprezintă Trupul tainic al Domnului, şi dintre formele de vieţuire omenească, ea singură, ea una şi unică e sfîntă, prin faptul că ea este singurul Trup tainic **al** Domnului şi **ea** singură are puterea sfinţitoare care pulsează ca vehicul **al** vieţii acestui Trup, puterea Sfîntului Duh.

Biserica mai e sfîntă pentru că în ea se continuă lucrarea sfinţitoare şi mîntuitoare a Domnului. Ea singură este alcătuită din «sfinţi» în sensul cel mai general, adică din oameni trăitori sub har, prin împărtăşirea lui din Sfintele Taine, şi numai în ea se poate ridica cineva la desăvîrşirea morală a sfinţeniei, a stării superioare de har, echivalentă aproape cu mîntuirea. Numai în Biserică, şi nu în afara ei, se dobîndeşte cununa sfinţeniei, iar cei ce au bineplăcut Domnului prin rîvna casei Lui, sînt cinstiţi de Biserică în mod deosebit prin canonizare, ca unii care devin solitori ai mîntuirii noastre, în jurul scaunului ceresc, ca .şi în viforul vieţii acesteia.

Deşi gradele sfinţeniei, sînt multe, totuşi nu poate fi vorba de mai multe sfinţenii, ci numai de una. De aceea, este o singură Sfîntă Biserică şi nu mai multe, de aceea Sfinţenia este şi temelie a unităţii Bisericii.

Dar desăvîrşirea sfinţeniei, ca superlativ etic înfăptuit prin har, presupune în aşa măsură prezenţa şi lucrarea continuă a harului, încît greşala sau abaterea care ar primejdui mîntuirea, devin cu neputinţă, M sensul că sînt înlăturate condiţiile în care acestea s-ar putea produce. Şi tocmai pe această stare de desăvârşire, tocmai pe sfinţenia Bisericii, se întemeiază şi din ea purcede şi însuşirea ei numită — infailibilitate — adică acea putere prin care se păstrează nealterate, fără de greşeală, adevărurile de credinţă, ca piloni ai mîntuirii.

Ar fi cu totul de neînţeles ea sfînta şi infailibila Biserică să nu fie una sfîntă, cii să fie adică mai multe Biserici sfinte şi infailibile, ceea ce ar însemna, că nici una n-ar fi nici sfîntă şi nici infailibilă, nefiind posibil să existe mai mulţi depozitari ai sfinţeniei depline şi ai infailibilităţii.

2. Biserica cea **«Undi** Sfîntă». Aşa cum se desprinde înţelesul unităţii din însăşi viaţa Bisericii, ea se prezintă sub îndoit aspect,, şi anume : a) ca unitate dată, existentă, şi b) ca unitate în devenire, ca deziderat şi ca ţel de împlinit.

Să vedem pe rînd aceste aspecte şi care anume dintre ele constituie un atribut esenţial al Bisericii :

a) Unitatea existentă, dată ca fapt real, ca însuşire a Bisericii, se constată şi se exprimă prin următoarele :

—• Ca Trup tainic al lui Hristos, care este doar Unul, şi Biserica este una şi unitaxă *în* alcătuirea şi lucrarea ei.

— Biserica mărturiseşte «un Domn, o credinţă, un Botez» (Efes. 5, 5).

— «Un Domn», adică un singur Cap al Bisericii există şi acesta e Hristos Domnul, care cîrmuieşte o singură Biserică, căci una singură a întemeiat.

— «O credinţă», adică un singur adevăr la temelia ei şi la temelia Bisericii, căci adevărul desăvîrşit în materie de credinţă numai unul poate fi, iar nu mai multe.

— «Un Botez», adică un singur izvor al harului sfinţitor, care asigură Bisericii unitatea sacramentală, sfinţenia cea una după natura ei divină, în unitatea duhului (Efes. 4, 3).

-— «O preoţie», ca singură mijlocitoare a harului sfinţitor care-i asigură Bisericii unitatea organizatorică şi disciplinară, îri centrul căreia se găseşte episcopatul, formînd şi el o unitate indivizibilă, după celebra formulă a lui Ciprian : «Episcopatus unus est, cujus a singulis, in solidum, pars tenetur».

Unitatea Bisericii se mai reazimă şi pe sfinţenia Trupului tainic al lui Hristos şi ea reflectă într-un fel şi unitatea perihoretică a Sfintei Treimi.

Ea se mai întemeiază şi pe unitatea neamului omenesc, derivată din învăţătura despre crearea omului. Ea nu cunoaşte deosebiri esenţiale între diferitele rase, naţiuni, popoare, căci înaintea lui Dumnezeu nu există nici alb, nici negru, nici iudeu, nici elin (Gal. 3, 28). Fireşte, însă, că alături de fondul comun oare face ca neamul omenesc să fie unitar, există şi o seamă de deosebiri care nu-i desfiinţează unitatea. Aceste deosebiri există în genere în însăşi natura lucrurilor, nu numai în neamul omenesc. Ele nu prejudiciază unitatea, ci tocmai îi dau un conţinut şi o legitimare, pentru că fără deosebiri, fără varietate, unitatea nici n-ar avea noimă, nu s-ar pune problema ei şi nu ar interesa.

Există în acest isenis şi în Biserică o mulţime de deosebiri care se întemeiază pe specificul local, individual, naţional, cultural etc., deosebiri determinate de legile naturii. Aceste deosebiri nu destramă însă unitatea Bisericii, ci ca tot ce există din natura lucrurilor, îi sporesc frumuseţea unităţii în varietate.

Ceea ce prejudiciază unitatea Bisericii, fără a o putea desfiinţa însă, sînt deosebirile nefireşti, cele eretice şi schismatice, care pot mSeina în parte şi numai temporal, unitatea Bisericii,. întocmai cum şi deosebirile create artificial şi alimentate mereu în sînul neamului omenesc, îi pot zdruncina unitatea acestuia.

Din cele arătate se vede că în substanţa ei religioasă, unitatea Bisericii se reazimă şi se aduce la expresie, prin unitatea ei doctrinară, prin cea sacramentală sau cultică, jbrin cea organizatorică numită în mod obişnuit canonică şi disciplinară, şi prin unitatea dintre toate acestea.

închegată în felul acesta, unitatea Bisericii se exprimă cît se poate de concret prin cuvîntul — *kv/Arpia.* — care însemnează adunare chemată; convocată, iar nu simplă îngrămădire de oameni. Dar orice adunare care nu-i o simplă îngrămădire, formează ceva unitar, se leagă prin ceva comun, în cazul Bisericii, prin «unitatea Duhului în legătura dragostei» (Efes. 4, 3).

însuşi cuvîntul adunare, de altfel, înseamnează nu o simplă îngrămădire, ci unire, aducere la unitate, *întrunire,* adică facere a unităţii.

b. Cît priveşte unitatea în devenire a Bisericii, unitatea ei ca ţel al strădaniilor spre apropiere, aceasta nu constituie un atribut al ei, ci doar o năzuinţă şi o binecuvîntată activitate care tinde spre înlăturarea schismelor sau sciziunilor de orice fel, care s-au produs în viaţa Bisericii, sfărîmîndu-i unitatea originară.

Este greşit să se creadă însă că s-ar putea sfărâma unitatea Bisericii, întrucît ea constituie o însuşire esenţială a ei, căci aceasta ar însemna că i s-ar putea surpa temeliile Bisericii, ceea ce este exclus, după cuvintele Mîntuitorului, care ne asigură că «nici porţile iadului nu o vor birui» ipe ea. (Matei 16", 18).

Avem de-a face numai cu o prejudiciere sau încercare temporală şi parţială, la care este supusă unitatea Bisericii prin schisme şi erezii, în sensul că prin ele se încearcă zdruncinarea temeliilor Bisericii, dar nu se obţine decît o fărâmiţare a chipului ei văzut, extern, iar nu a cuprinsului sau fondului unităţii ei.

Deci prin schisme şi erezii s-au rupt unele părţi din unitatea originară externă a Bisericii, totuşi cea adevărată rămînînd neatinsă în unitatea ei.de Biserică Sfîntă care deţine ;îh întregime adevărul cel unic al credinţei. Faţă de această unitate, situaţia fracţiunilor ce s-au desprins din ea, se prezintă ca participînd la ea, în măsura în' care şi-au păstrat elementele ei, unele mai mult, altele mai puţin.

3. Biserica sobornicească. (Ecumenicitate, universalitate, catolicitate, sobornicitate). Psevalîndu-se de faptul că numai ea poartă numele de «catolică», Biserica Apuseană a întreprins nenumărate campanii împotriva eeumenieităţii ortodoxe mai de mult, iar mai nou împotriva sobornicităţii. Teologia acestei Biserici a încercat să demonstreze, fie că termenul «catolic» din Simbolul Credinţei nu se acoperă cu termenul «ecumenic» şi «sobornicesc», fie că unitatea- ecumenică a Bisericii a fost înlocuită în Ortodoxie cu pluralitatea Bisericilor autonome şi autocefale, la care S-au ajuns prin constituirea Bisericilor particulare sau naţionale.

Să vedem întîi înţelesul termenilor care se folosesc, pentru a exprima însuşirea Bisericii de a fi «sobornică».

Lăsând la o parte sensul pe care îl avea într-un fel cuvîntul ecumenic, pentru a defini Biserica din Imperiul Bizantin, care se mai numea şi oîxoupievTj, şi care nu prezintă în cadrul preocupărilor noastre decît interes istoric, trebuie să arătăm de la început că adeseori s-a făcut confuzie între ecumenigitatea aceasta şi adevărata ecumenicitate a Bisericii.

Ce se înţelege prin cea de a doua ? Ce ne spune cuvîntul «otxooţievtxTj» ? Primul sens pe care îl trezeşte, sau pe care ni-1 sugerează, este un sens spaţial, geografic, cantitativ. Biserica Ecumenică ar fi deci Biserica răspîndită în întreaga lume, Biserica lumii cu alte cuvinte, Biserica ce ar fi cuprins toţi oamenii, întreaga lume. Dar în acest sens, Biserica nu este ecumenică, pentru că ea, deşi s-a răspîndit in întreaga lume, pînă la marginile pămîntului, totuşi este departe de a fi realizat

ecumenicitatea în înţelesul că ar fi încorporat întreaga făptură umană în sine. Deci este evident că, în acest înţeles, Biserica n-are însuşirea sau atributul ecumenicităţii.

Şi totuşi Biserica este ecumenică, dar în ce chip oare ?

Biserica este ecumenică în .înţelesul că ea reprezintă mîntuirea a toată lumea, că ea este depozitara acestei mîntuiri obiective a lumii întregi, pe care a înfăptuit-o Domnul prin jertfa Sa şi pe care a încredinţat-o Bisericii întemeiată tocmai în scopul continuării operei de mîntuire. în acest scop Biserica este înzestrată cu toate mijloacele necesare şi misiunea ei răni.ine aceea încredinţată prin cuvintele Mîntuitorului : «Mergeţi în toată lumea şi propovăduiţi Evanghelia la toată făptura» (Marcu 16, 15), şi «Merglnd învăţaţi toate neamurile...» (Matei 28, 19).

Dacă în primul înţeles Biserica nu-i ecumenică, apoi în acest de al doilea înţeles, Biserica este ecumenică cu adevărat, căci ea prin faptul că este depozitara mîntuirii obiective, cuprinde în mod anticipat întreaga lume. Cuprinderea aceasta este însă numai tainică, iar înfăptuirea ei reală, materiala, constituie doar un ţel, un sacru deziderat al strădaniilor sale mîntuitoare.

Ca depozitară a mîntuirii obiective, ca păstrătoare prin har a acestei comori şi puteri dumnezeieşti, ca acea care împărtăşeşte credincioşii cu mijloacele care constituie pentru aceştia arvuna mîntuirii, Biserica ni se înfăţişează ca formînd o comunitate harică a tuturor celor ce-L primesc pe Domnul, o comuniune de viaţă în Hristos a întregii lumi creştine, un fluid de viaţă care umple unitatea ei, închegînd pe baza unităţii, ecumenicitatea deplină a Bisericii, unitatea ei ecumenică, trăită prin participarea tainică la Trupul tainic al lui Hristos şi prin arătarea şi lucrarea ei în viaţa cea văzută a Bisericii.

Ecumenicitatea în acest sens reprezintă trăirea internă şi cea din afară, în forme externe corespunzătoare, a unităţii de credinţă, a unităţii însăşi a Bisericii, cu" care se împleteşte organic şi de care nu poate fi despărţită.

Unitatea ecumenică sau ecumenicitatea Bisericii este reprezentată în forma ei de organizare prin sinodalitate, care se confundă uneori cu sobornicitatea.

Ecumenicitatea ca legătură vie în cadrul unităţii Bisericii, cuprinde o bogăţie şi o varietate de viaţă cu atîtea minunate aspecte, încît ea poate fi considerată ca un caleidoscop singular al vieţii Bisericii, ca o recapitulare a acesteia, în care orice varietate nu îndeplineşte decît rostul de a spori frumuseţea unităţii ecumenice a Bisericii, iar nicidecum de a o ştirbi sau de a o surpa. . \

De aci se vede clar, în ce sens trebuie înţeleasă organizarea ortodoxiei ecumenice în Biserici particulare, şi cum prin aceasta, ecu-.menicitatea Bisericii se reliefează într-o formă superioară, aceea-a unităţii în varietate, iar nu aceea a uniformităţii mecanice, care lipseşte de sens şi de frumuseţe orice unitate.

Grefată pe aceeaşi unitate a Bisericii ca şi ecumenicitatea, universalitatea ca însuşire a Bisericii, exprimă în limba latină şi după posibilităţile acesteia, unul şi acelaşi lucru ca şi ecumenicitatea. Şi cuvintele

universalis, universitas, universalitas, au acelaşi sens originar, de lume, de totalitate, de univers in acepţiune cantitativ-geografică. Biserica universală deci, ar fi ceea ce este şi Biserica ecumenică în sens spaţial, iar universalitatea ar exprima unul şi acelaşi lucru ca şi ecumenicitatea, adică o însuşire în devenire externă, întemeiată pe faptul că Biserica este depozitara mîntuirii obiective a lumii întregi, **hi** intuire destinată să fie împărtăşită întregii făpturi.

Derivînd din cuvintele : unus şi vertere, şi închegat pentru a exprima starea sau lucrarea pe care o arată formulele : în unum vertere, in unum versare, care însemnează a converti sau a întoarce o pluralitate în unitate, a forma o unitate din părţi, a forma un tot din mai multe lucruri, sau din forme : in unor versari, care însemnează a trăi împreună, laolaltă, într-o unitate, —• cuvîntul universalitate,. ca atribut al Bisericii, relevă şi aspectul de acţiune unificatoare sau de stare unificată a întregii lumi creştine, stare de unitate creată tot dintr-o pluralitate, dintr-o împreună trăire a celor ce vieţuiesc în Domnul, atît într-o unitate internă a duhului,-cît şi în unitatea universală sau ecumenică a chipului extern, văzut, al Bisericii.

Dar, ce cuprins şi ce înţeles are catolicitatea Bisericii ?

De *'ce* i se zice zice Bisericii *«-/.adoXix-q»* — catolică ?

In greceşte, catolic însemnează universal, general. Cuvîntul grecesc este format din prepoziţia *axi = după, şi din adjectivul oloi — întreg, tot. Prepoziţia xatct cu genetivul oâoC, ne dă cuvîntul xaSoX'oo, adverb cu însemnarea : după întreg, după totalitate, în totalitate, în general, în universal. In, forma sa adjectivală, *xaOoXoo* adică în forma xadoXtxrj sensuţ cuvîntului devine mai precis. KaSoXixTj, — însemnează totalitar, format după tot, după întregul său, iar Biserica numindu-se catolică, este Biserica totalitară, generală, întreagă, universală, *in afara căreia nu* mai *râmîne* nimic. Catolicitatea Bisericii va avea deci înţelesul că ea cuprinde totul, iar totul realizat formează o unitate. Această unitate totalitară sau atotcuprinzătoare a Bisericii, o exprimă catolicitatea sau însuşirea ei de a fi catolică. Cum însă cuprinsul vieţii bisericeşti nu se rezumă la organizarea, la extensiunea sau forma spaţială a Bisericii, ci cuprinde şi înfăţişarea ei lăuntrică în acelaşi fel complet ca şi pe cea din afară, urmează că şi în cazul catolieităţii avem de a face cu înţelesul pe care l-am lămurit ca propriu ecumenicităţii, însemnînd în fond şi exprimând toate aceste trei cuvinte, unul şi acelaşi lucru, una şi aceeaşi însuşire a Bisericii, de a fi Biserică a toată lumea, ca depozitară a mîntuirii obiective a acesteia, de a fi atotcuprinzătoare, în afara ei nemairămînînd nimic din tot ceea ce priveşte lucrarea mîntuirii tuturor.

Cuvîntul xaSoXix-rj din Simbolul Credinţei, a fost tradus de către slavi prin «sobornaia» («sobornaia ţerkov»), cuvânt care derivă din verbul «soibirati» (a aduna Ia un loc, a reuni, a forma o unitate), iar acesta din radicalul «sobor» (adunare, grupare la un loc).

Sobor însemnează adunare, dar adunare însemnează aducere la • unitate, grupare într-o unitate sau unificare.

I După înţelesul cuvintelor deci, «sobornaia ţerkov» însemnează Biserica ce adună într-o unitate, ce uneşte într-un tot, ce tinde să a-

dune toată lumea într-o unitate bisericească, în afara căreia să nu mai rămînă nimic. Va să zică sobornieitatea, ca însuşire a Bisericii, se întemeiază tot pe unitatea ei, reprezentînd atît o stare, cît şi o lucrare a Bisericii cu privire la întregul ei cuprins şi la caracterul ei atotcuprinzător,

A trăi în Biserica sobornicească înseamnează a trăi în sobomici-' ta.te, *adică in unitate internă de credinţă şi în unitate externă de fapte şi manifestări,* a trăi după rînduiala întregului care Înlătură izolarea şi răminerea în afara acestui întreg. Pentru a exprima trăirea în sobornicitate slavii au cuvîntul «sobornosti» care arată tocmai împărtăşirea din sobornicitate.

Din aceste lămuriri se vede că sobornieitatea exprimă în tîlcuire slavă cuprinsul catolicităţii, tot aşa după cum în tîlcuire latină îl exprimă universalitatea, iar într-o formă şi mai explicită grecească, ecumenicitatea.

Trebuie totuşi să mai adăugăm că sobornieitatea, atît după sensul ei în limbile slave, cît şi după acela în care a fost adoptat în limba română, exprimă ceva în plus faţă de oatolicitate, şi anume, faptul că în Biserică viaţa se desfăşoară sub toate aspectele, călăuzindu-se după rînduiala înţelegerii, a sfatului tuturor, a chibzuirii în comun ; că însăşi organizarea şi Cîrmuirea externă, trebuie să se ţină de rînduiala trăirii credinţei în comun, în adunare, în unitate, în soboare, în sobornicitate.

Biserică sobornică înseamnează deci, Biserica organizată şi condusă în mod sinodal, Biserica înţelegerii, a concilierii autorităţii şi libertăţii, prin dragoste.

Aşadar, atunci cînd rostim Simbolul Credinţei, prin cuvintele : «Şi într-una, sfîntă, *sobornicească..* . Biserică», noi mărturisim credinţa într-o Biserică ecumenică, universală sau catolică în fiinţa ei, precum şi într-o Biserică a soboarelor ecumenice şi locale, a tuturor soboarelor trecute şi viitoare..,

4. Biserica apostolică, stîlp şi întărire a adevărului. Infailibilitatea, După cum Biserica este stîlpul şi întărirea adevărului (I Tim. 3, 15), tot la fel şi adevărul revelat este şi stîlpul şi întărirea Bisericii. Biserica deţine şi păstrează adevărul, iar adevărul păstrează Biserica. Rătăcirea Bisericii de la adevăr nu-i posibilă, deşi în Biserică multe rătăciri de la adevăr au apărut. Se naşte întrebarea : De ce oare n-a fost posibil ca rătăcirile să întunece complet adevărul şi cine este garantul că nu se va îaitîmpla acest lucru în viitor ?

Prin voinţa întemeietorului ei, Biserica va dăinui în veac şi «nici porţile iadului nu o vor birui »(Matei 16 ,18) şi chiar dacă «cerul şi pămîntul vor trece, cuvintele Domnului nu vor trece» (Marcu 13, 31).

Evident că, prin puterea lui Dumnezeu, Biserica va dura fără de sfîrşit, şi temelia ei, care este adevărul, va dura şi ea în acelaşi fel, tot prin voinţa lui Dumnezeu.

Aceste lucruri odată lămurite par a face inutilă orice preocupare cu privire la infailibilitatea Bisericii.

Totuşi, âr fi greşit să credem, că Biserica a fost în,aşa fel întocnf ta încît în viaţa ei să se petreacă totul în mod automat*' fără participarea membrilor ei şi chiar fără ştirea lor. Natura şi destinaţia Bisericii im-

pune în toate actele ei, acţiunea_directă şi conştientă a credincioşilor, laici şi clerici.

Păstrarea adevărului în Biserică este un act de primă importanţă, el fiind temelia credinţei.

Cine şi cum păstrează adevărul •de ^credinţă în cadrul Bisericii constituite, organizate ?

In primul rînd îl păstrează credincioşii care îl primesc, şi-1 însuşesc, îl mărturisesc şi-1 apără pe cît pot de orice vătămare.

în al d-oilea_xîod J.Lp^tîfiază-P[1]®[0]^[3]» cinul preoţesc, în calitate de cîrmuitor văzut al credincioşilor, care are misiunea dumnezeiască de a învăţa şi de a sfinţi viaţa celor ce vin la Hristos.

Dar şi credincioşii şi cinul preoţesc în toate gradele lui, pot greşi, pot rătăci de la adevăr./beşi în genere; din neştiinţă credincioşii pot rătăci mai uşor, totuşi nici clericii de orice grad nu sînt la adăpost de ' posibilitatea de a greşi în materie de credinţă, pentru că starea lor harică superioară, "fie că ar fi diaconi, presbiteri sau arhierei, nu le conferă nici o putere care i-ar face imuni faţă de greşeli în chestiuni de credinţă. Nici fiecare în parte şi nici toţi laolaltă, membrii cinului preoţesc, şi nici măcar episcopii, nu deţin nici harul, nici harisma infailibilităţii în nici un grad.

Cu toate acestea, prin Sinoadele ecumenice, episcopii s-au pronunţat în mod infailibil în materie de credinţă. Ei au condamnat ereziile şi au făcut să strălucească adevărul, dreapta credinţă ; au ales adevărul de minciună şi l-au definit în formule fără de greş.

Cum se explică acest lucru ? Pare de neînţeles ca episcopii care n-au nici individual, nici în colectiv, puterea sau calitatea de a nu greşi în chestiuni de credinţă, totuşi să fi arătat această putere în Sinoadele, ecumenice.

După chibzuinţă şi părerea celor mai de seamă teologi, faptul s-ar putea explica în modul cel mai logic astfel:

în Sinoadele ecumenice episcopii reprezintă credinţa Bisericilor pe care Ie cîrmuiesc şi ca urmare, ei fac auzit la acestea, glasul întregii Bisericii. Şi -cum Biserica în totalitatea e'r; nu (poate, greşi, prin urmare, pronunţarea ei prin glasul episcopilor este infailibilă, iar episcopii sînt numai organul acestei infailibilităţi, nu deţinătorii infailibilMţiL.însăşi.

în afară de logică şi de alte temeiuri deja invocate, pentru această teză mai pledează următoarele consideraţii:

-— Infailibilitatea presupune în mod necesar sfinţenia, care este un , atribut numai âTBisericii, nu şi al oierului sau al corpului episcopal.

—• Sjinienia_determină unitatea şi ecumenicitatea sau sobornicitatea Bisericii,..jailibujîe fără de care nu se poate presupune posibilitatea infailibilităţii, dar care sînt iarăşi numai_ ale Bisericii.

—• Ca Trup tainic al lui Hristos, Biserica nu poate să nu fie infailibilă, şi anume în întregimea ei, pentru că după nici o logică nu se poate concepe, că nu acest Trup în întregimea lui, ci doar o parte ar fi sfînt şi asistat de Duhul Sfînt şi deci infailibil, — fie acea parte chiar şi episcopatul — pe cînd restul nu ar fi sfînt, căci i-ar lipsi asistenţa Duhului Sfînt.

— Nici practic, nici teoretic, corpul episcopal nu este prezent in viaţa Bisericii ca deţinător al infailibilităţii, ci doar ca organ al acesteia, fie că este întrunit în Sinod ecumenic, fie că se găseşte în diaspora. Ca organ* al infailibilităţii, episcopatul""împlineşte cea mai înaltă funcţie învăţătorească în Biserică, însă nu «jure proprio», ci doar ca singur chemat să poată fi un organ, cînd i se va părea Duhului Sfînt că ar putea fi cu adevărat. In Biserică nu există un alt organ calificat al infailibilităţii.

— Prin succesiunea apostolică, corpul episcopal n-a moştenit în nici o formă infailibilitatea sau măcar vreo fărîmă din ea. Nu s-a păstrat nici o urmă despre aşa ceva.

— Despre Biserică în întregimea ei, învaţă credinţa ortodoxă că este păstrătoarea infailibilă a adevărului revelat. Iar dacă Biserica este infailibilă, nu mai poâte fi infailibil şi episcopatul, pentru că două infailibilităţi se exclud, exact ca şi două adevăruri absolute în una şi * aceeaşi cauză. De asemenea, cu atît mai puţin poate fi vorba de a treia infailibilitate şi de al treilea deţinător al ei, care ar fi, după unii, Sinodul ecumenic însuşi. De fapt aceasta o poate susţine numai cine nu are nici o ideie despre faptul că şi în Sinoadele ecumenice, tot episcopatul este socotit ca purtător al harismei infailibilităţii.

— Cîteva dintre sinoadele care au fost convocate ca ecumenice şi care au întrunit un număr de episcopi mai mare decît unele sinoade recunoscute ca ecumenice, întrunind formal toate condiţiile unui Sinod ecumenic, n-au rămas totuşi în această cinste, fiindcă Biserica, în mod spontan şi în timp, a refuzat să accepte hotărîrile lor în materie de credinţă, hotărîri eretice luate de episcopii participanţi la ele. Deci, se pune întrebarea : Sinoadele ecumenice învaţă Biserica, sau Biserica învaţă Sinoadele ecumenice ? Care este criteriul esenţial al sinoadelor, după care ele sînt recunoscute ca ecumenice, sau în lipsa căruia nu li se conferă această cinste ?

Fără îndoială, că istoria Bisericii nu ne dă la această întrebare alt răspuns, decît că în rîndul sinoadelor cărora li s-a recunoscut caracterul de ecumenice, deci infailibile în rostirile lor dogmatice, n-au rămas decît acelea prin care s-a, exprimat credinţa pe care o păstra întreg Trupul tainic al. Domnului, credinţă pe care însuşi acest Trup a recunoscut-o ca aparţinîndu-i atunci cînd a fost formulată, şi ca urmare a acceptat formulele respective ca fiind conforme cu credinţa sa.

•— Acele hotărîri şi formule de credinţă care n-au fost primite de Biserică, oricît de măiestre vor fi fost şi orieît de grandios sinodul care le-a emis, n-au dobîndit consacrarea ca infailibile şi în loc să fi rămas ca dogme, au rămas ca erezii, iar sinoadele respective în loc să fi fost trecute în rîndul celor ecumenice, au trecut în rîndul celor eretice sau tîlhăreşti (sinoadele din 449, 754, ş.a.). Lămurită această chestiune este limpede că Sinodul ecumenic nu dă Bisericii, ci Biserica îi dă sinodului elementele, pe baza cărora, — prin infailibilitatea Bisericii — se pronunţă şi el în mod infailibil. Fără de acestea nu există sinod infailibil. Dar fără sinod infailibil, există Biserică infailibilă.

Se naşte acum întrebarea : oum se produce oare acceptarea sau respingerea de către Biserică a hotărîrilor dogmatice pe care le iau sinoadele întrunite în acest scop ?

Nu există nici un indiciu care să ne îndreptăţească a spune altceva, decît că în nici un caz nu este vorba de un plebiscit, ci doar de un act spontan care se produce imediat sau în timp.

O altă problemă care se pune în legătură cu cea pe care o discutăm, este aceea de a se şti dacă Sinoadele ecumenice au sau nu, caracterul necesităţii în Biserică ?

Răspunsul nu poate fi altul, decît că ele n-au acest caracter, fiindcă Biserica şi-a păstrat şi îşi păstrează în mod infailibil adevărul de credinţă şi fără Sinoadele ecumenice, aşa cum s-a întîmplat înainte de primul Sinod ecumenic, între Sinoadele ecumenice şi după ultimul Sinod ecumenic. Deci, exerciţiul infailibilităţii nu reclamă ca organ necesar Sinodul ecumenic.

Cu privire la hotărîrile Sinoadelor ecumenice — adică a sinoadelor rămase ca atare prin acceptarea hotărîrilor lor dogmatice de către Biserică — mai observăm că ele au fost de două feluri : canonice şi dogmatice, şi că în genere, respingîndu-se cele dogmatice, au căzut şi cele canonice. Cu toate acestea, apare paradoxul următor : sinoadele oare emit canoane, adică norme cu caracter juridic fără implicaţii dogmatice, îşi impun hotărîrile lor de această natură în mod. autoritar, fără a mai fi nevoie de vreo recepţie a lor din partea Bisericii, care din contră, este obligată să ţină seama de ele, ca de nişte norme emise în baza puterii episcopale de a cîrmui Biserica prin legi, pe cînd sinoadele care emit hotărîri dogmatice, care sînt mult mai importante decît cele strict canonice, nu-şi pot impune respectul din partea Bisericii acest fel de hotărîri, ci trebuie din contră să le consacre Biserica însăşi pentru a deveni Valabile şi obligatorii.

Astfel stînd lucrurile, se pune -întrebarea : cum ieşim din acest paradox ? Oare nu înseamnează că episcopatul e minimalizat şi că în Biserică nu există o autoritate constituită pentru a hotărî în chestiuni de credinţă ?

Răspunsul poate fi următorul: paradoxul relevat dovedeşte chiar în modul cel mai clar, că nici sinodul, nici episcopatul în genere, nu-i infailibil, ci că numai Biserica în întregimea ei este infailibilă. Cît despre poziţia şi autoritatea episcopatului în materie de credinţă, ea este cea mai înaltă dintre cele constituite şi ea îşi exercită cu deplin drept, individual şi în mod sobornicesc puterea învăţătoarească supremă în Biserică, însă numai pînă la limitele infailibilităţii pe care n-o deţine şi nu şi-o poate însuşi episcopatul, ea fiind a Bisericii întregi, dar pe care o poate reprezenta în condiţiile în care poate deveni un organ al acestei infailibilităţi, fie în chip sinodal, cum a fost cazul Sinoadelor ecumenice, — fie în chip diasporal sau dispers, prin formula : «consensus ecclesiae dispersae». După cum se vede, este vorba şi în această formulă de «consensus ecclesiae», nu de «consensus episcoporum», deosebire ce trebuie reţinută ca reală şi ca atestînd şi ea infailibilitatea Bisericii, iar nu a episcopatului. Legătura intimă dintre iepiscopat şi Biserică, după formula : «episcopus în ecelesia et ecclesia in episcopo»,

care exprimă caracterul ecumenic al raporturilor dintre Biserică şi episcopat — coexistenţa lor în ecumenicitate—nu este prejudiciată, pentru că episcopatul reprezintă doar o parte din Biserică şi oricît de importantă ar fi această parte, ea nu se poate substitui întregului Corp tainic al lui Hristos, Bisericii în întregimea ei, şi nu-şi poate însuşi atributele acesteia, între care se găseşte şi infailibilitatea.

Prin urmare este cît se poate de limpede că nici Sinoadele ecumenice, nici episcopatul în genere, nu deţin puterea infailibilităţii, şi că atunci cînd totuşi se rostesc în mod infailibil, o fac nu din puterea proprie, ci din puterea Bisericii : «ex consensu ecclesiae», ca organe calificate ale Bisericii. Calitatea aceasta o au — fie sinoadele, fie episcopatul diasporat, ceea ce în fond e unul şi acelaşi lucru, căci şi într-un caz şi în" altul, tot episcopatul are calitatea de organ calificat al infailibilităţii Bisericii.

Calitatea aceasta se întemeiază' pe poziţia cîrmuitoare şi de suprem învăţător al episcopatului în Biserică, şi ea devine operantă numai prin asistenţa Sfîntului Duh care sălăşluieşte în Biserică, _şi asistînd Biserica asistă şi episcopatul cînd acesta exprimă învăţătura de credinţă a cărei păstrătoare infailibilă este numai Biserica în întregimea ei. Acest lucru ni-1 spune şi enciclica Patriarhilor orientali din 1848, prin cuvintele : «La noi nici patriarhii, nici sinoadele nu au putut niciodată să introducă învăţături noi, pentru că apărătorul dreptei credinţe este însuşi corpu] Bisericii», (rev. B.O.R. 1935, p. 642—676).

Este cu totul neîntemeiată şi de domeniul fanteziei, teza după care Duhul Sfînt ar asista numai Sinodul ecumenic, alte sinoade în genere, episcopatul în permanenţă, sau orice adunare de 2—3 episcopi, şi care socoteşte că formula : «Părutu-I-s-a Duhului Sfînt şi nouă» pe care o întrebuinţează episcopii la aducerea hotărîrilor prin unele Sinoade ecumenice, este dovadă că episcopatul ar avea infailibilitate «ex sese» sau cel mult «ex peculiari assistentia Sancti Spiriti», iar nu «ex consensu ecclesiae».

Este adevărat că de asistenţa Duhului Sfînt ca ajutor, luminător, călăuzitor, îndreptător, se poate bucura orice om care se găseşte în starea de har dobîndită prin botez. Dar asistenţa aceasta e una şi cea care conferă infailibilitate e alta. Deosebirea dintre ele nu poate surprinde, şi temeinicia acestei deosebiri este limpede. Infailibilitatea nu se conferă oricui, fiecăruia, tuturor, prin asistenţa comună a Duhului Sfînt, ci numai celor ce au calitatea de a se pronunţa în chestiuni de credinţă cu hotărîrea de a exprima învăţătura Bisericii. Cît priveşte formula tradiţională luată după Faptele Apostolilor 15, 38 : «Păruitu-I-s-a Duhului Sfînt şi nouă», ea exprimă numai conştiinţa că cel care conferă Bisericii întregi (căci nu e vorba numai de Apostoli, ici şi de presbiteri şi credincioşi) infailibilitatea, este Sfîntul Duh, care asistă sau nu asistă pe cei ce vor să hotărască în materie de credinţă.

Despre actul prin care într-un Sinod ecumenic se defineşte un adevăr de credinţă, s-a zis de către unii că ar fi avînd caracter declarativ, în sensul că printr-un asemenea act se constată numai conformitatea unei învăţături de credinţă sau neeonformitatea ei cu adevărul relevat şi că infailibilitatea s-ar reduce doar la atît, la constatarea pozitivă sau

negativă, şi la arătarea sau declararea ei. Felul acesta de a vedea lucrurile, ignoră faptul că cel ce poate, cel ce are calitatea de a face constatarea de care este vorba, la acela se presupune facultatea de a judeca lucrurile şi de a le măsura cu un etalon absolut, ca o măsură a adevărului religios. Iar o astfel de facultate este însăşi infailibilitatea, care nu se aduce la expresie printr-un simplu act declarativ, ci printr-o definire precisă a adevărului ca şi a rătăcirii căreia i se opune. Deşi actul definirii nu este un act constitutiv, în sensul că nu creează sau nu revelează un adevăr nou necuprins în 'Sfînta Scriptură şi Sfînta Tradiţie, ci doar un act prin oare se formulează uneori pentru prima dată într-o formă precisă, sau chiar din nou, adevărul respectiv, el este totuşi mai mult un act constitutiv prin participare la lucrare, la puterea Sfîntului Duh şi prin împreună-lucrarea cu aceasta, în stabilirea adevărului. Un astfel de act are caracter declarativ numai cu raportare la Sfîntul Duh şi ca lucrare ă Sfîntului Duh, pe cînd cu raportare la organul infailibilităţii, el are un caracter constitutiv.

Cu privire la felul cum înţeleg apusenii infailibilitatea, discuţia este aproape de prisos, întrucît ei au substituit infailibilităţii Bisericii, infailibilitatea unei persoane, aşezînd-o în demnitatea înaltă pe care numai Biserica în întregimea ei o are. De asemenea ei învaţă, că infailibilitatea căpeteniei Bisericii lor are caracter constitutiv, în sensul că prin ea se creează învăţături dogmatice noi, adică se completează revelaţia, ceea ce constituie una din marile blasfemii ale teologilor apuseni. Mai învăţînd apoi, că în Biserică ar exista trei infailibilităţi şi anume : una generală, a Bisericii, una extraordinară, a Sinodului ecumenic, şi alta specială, dar nu excepţională, ci ordinară şi de bază, a episcopului Romei, este evident că se anulează orice infailibilitate, aceasta" nepu-tînd ti decît una sau niciuna. Trei infailibilităţi (Catechismus Oatholicus, ed. X, Roma 1933, p. 45—46, Q.52. 54), presupun trei posibilităţi de adevărată definire a unui singur adevăr, care totuşi nu poate fi definit decît într-un singur fel.

După cele arătate, se pare că nu rămîne îndoială, asupra faptului, că numai «Biserica cea una, sfîntă, sobornicească şi apostolică», în întregimea ei este «Stîlpul şi întărirea adevărului», că ea singură are însuşirea infailibilităţii, şi că nimeni, nici o parte a ei, nu deţine această putere, al cărei unic şi sigur organ calificat de exprimare este episcopatul dispers sau întrunit în sinoade.

E. **PRINCIPIILE CANONICE FUNDAMENTALE DE ORGANIZARE A BISERICII**

Principiu (lat. principium = început) în ştiinţa dreptului bisericesc înseamnează punct de plecare, bază, temei, concept, teză fundamentală, idee călăuzitoare, rînduială, nomă generală, lege de bază pe temeiul căreia se formulează şi se elaborează normele sau legile juridice con-

crete, numite canoane sau legi bisericeşti, după care se organizează şi funcţionează Biserica, ca societate religioasă.

Principiile ca idei călăuzitoare constituie sursa materială, izvorul din care se desprinde conţinjitul, substanţa sau miezul normelor juridice concrete, a canoanelor, a legilor bisericeşti scrise şi nescrise.

Principiile se găsesc în cuprinsul Revelaţiei şi derivă din ea, deopotrivă din Revelaţia supranaturală ca şi din cea naturală, adică atît din adevărurile de credinţă cuprinse în Sfînta Scriptură şi în Sfînta Tradiţie, cît şi din condiţiile obiective ale vieţii materiale a societăţii, din care se desprind adevărurile revelaţiei naturale, ce se tălmăcesc de Biserică în lumina celei supranaturale.

Principiile canonice trebuie să fie de acord cu învăţătura de credinţă a Bisericii, ele nu pot fi contrare dogmelor sau moralei creştine, întemeiată şi ea tot pe aceleaşi adevăruri de credinţă.

Normele generale sau principiile canonice fundamentale pe care se întemeiază şi cărora le dau expresie legile actuale ale Bisericilor Ortodoxe particulare, între care se numără şi Biserica Ortodoxă Română sînt principiile de bază ale întregii Ortodoxii, ele constituind unul din elementele esenţiale ale unităţii ecumenice a Ortodoxiei, care se afirmă într-un chip întreit: ca unitate dogmatică, cultică şi canonică. Aceste principii sînt numeroase. Dintre ele însă unele-se ridică deasupra celorlalte, atît prin cuprinsul lor bogat, cît şi prin faptul că au o însemnătate de prim ordin în organizarea şi conducerea Bisericii, în sensul că fără de ele Biserica ar fi lipsită de reazemul său canonic fu'ndamental.

Formele de organizare a vieţii bisericeşti şi legiuirile pr vitoare la acestea, împreună cu formele de cult şi cu rînduielile acestora, constituie elementele care dau caracter instituţional credinţei creştine. Cu aceste moduri exterioare de manifestare, adică de organizare şi de lucrare a credinţei religioase creştine, conţinutul credinţei însăşi prinde consistenţă materială în forme ce se conturează într-un anumit chip, dobîndeşte statornicie şi valoare de element complementar al faptului psihic de bază al credinţei. Pe calea aceasta se ajunge ca formele respective să fie socotite o parte esenţială a faptului religios însuşi, un component necesar al fenomenului religios în genere. De altfel, fenomenul religios nici nu poate fi conceput numai că un simplu fapt psihic sau ca o stare de conştiinţă ci ca un fapt firesc, ca o manifestare exterioară a credinţei şi o materializare a acesteia în forme cultice şi juridice.

Toate principiile canonice în genere, trebuie şi sînt în acord cu învăţătura de credinţă a Bisericii, dar nu toate sînt expresii directe ale unor adevăruri de credinţă, ci unele s-au născut din .interesele sau ne® voile practice ale Bisericii. De aceea ele pot fi împărţite în două categorii şi anume : în principii cu fond dogmatic şi juridic şi în principii numai cu fond juridic.-

De asemenea unele au fost consacrate prin textele canoanelor, altele numai prin obiceiul de drept,' care are însă şi el puterea legii scrise.

Deşi toate principiile canonice fundamentale au intrat în tradiţia Bisericii, cu o valoare practică şi cu o cinstire egală, totuşi înşiruirea lor trebuie făcută într-o ordine logică ce **se** impune prin natura lucrurilor. Ţinînd seama aşadar de deosebirea de natură dintre ele, le vom împărţi în două categorii sau grupuri principale : principii care au deopotrivă fond dogmatic şi juridic şi principii care au numai fond juridic.

1. Principii canonice cu fond dogmatic şi juridic

Cele mai importante principii canonice din această categorie sînt următoarele :

— Principiul ecleziologic instituţional — Principiul organic, zis şi constituţional-bisericesc, sau al participării întregului corp eclezial la lucrarea Bisericii ; — Principiul ierarhic ; — Principiul sinodal sau sobornicesc ; — Principiul iconomiei sau al pogorămîntului ; — Principiul autonomiei externe, adică al relaţiei cu orice altă organizare a vieţii omeneşti, inclusiv faţă de tat: —• Principiul localităţii faţă de Stat, ssu principiul respectării şi cinstirii suveranităţii Statului.

a. **Principiul ecleziologic instituţional.** Exprimat în întreaga învăţătură de credinţă a Bisericii, şi constant în viaţa şi lucrarea ei, principiul acesta precizează caracterul Bisericii de instituţie sau de aşezămînt văzut şi organizat "după norme religioase dar şi după norme comune omeneşti de convieţuire socială.

Forma în care se aduce în modul cel mai concret la expresie în Biserică acest principiu, este cultul, însă forma în care se aduce la expresie în modul cel mai complet acest principiu este tocmai legislaţia ei canonică, fiindcă prin ea se dă consistenţă organizatorică, conţinutului religios specific al vieţii şi lucrării Bisericii, după rînduieli comune omeneşti, care situează în rîndul formelor istorice, o realitate care depăşeşte istoria. .întreaga legislaţie acum în vigoare a Bisericii noastre, dă expresie acestui principiu canonic cu fond dogmatic, prin care se afirmă prezenţa Bisericii în istorie în chip de instituţie, adică de societate religioasă organizată pe temeiuri de drept.

Această învăţătură dogmatică şi rînduială canonică, Biserica o opune părerilor greşite despre' natura şi lucrarea Bisericii, potrivit cărora, ea ar fi 'doar o comunitate nevăzută a celor ce mărturisesc pe Iisus Hristos şi care şi-ar pierde atît natura, cît şi eficienţa harică-soteriologică, în momentul instituţionalizării ei cultice sau juridico-canonice.

Principiul ecleziologic-instituţional, este «alfa» principiilor canonice şi din el derivă toate celelalte principii canonice de organizare şi de conducere a Bisericii care nici nu ar avea raţiune fără de acesta.

b. **Principiul organic.** Acesta se mai numeşte **şi** principiul alcătuirii **şi** lucrării organice a Bisericii, precum **şi** principiul constituţional-bisericesc.

I se zice principiu organic, sau principiu al alcătuirii şi lucrării organice a Bisericii, întrucît pe de o parte, el reflectă alcătuirea orga-

nică a Bisericii, adică alcătuirea ei asemănătoare cu un organism, iar pe de altă parte, întrucît el reflectă totodată şi faptul că toate părţile acestui organism contribuie efectiv la săvîrşirea oricărei lucrări bisericeşti.

I se zice principiu constituţional-bisericesc, în sensul că el exprimă rînduiala canonică specifică, potrivit căreia, unităţile bisericeşti şi organele de conducere a Bisericii, se constituie sau se alcătuiesc prin exprimarea voinţei tuturor membrilor Bisericii, iar nu numai prin voinţa unei căpetenii sau a unei singure categorii de membri. Şi, precum organele de conducere ale Bisericii se constituie prin voinţa tuturor membrilor ei, tot la fel şi lucrarea acestor organe se săvîrşeşte prin colaborarea efectivă a tuturor categoriilor de membri ai Bisericii.

Dar oricum i s-ar zice, principiul organic constă în esenţă, din rînduiala canonică creată pe cale de practică îndelungată şi constantă, adică pe calea obiceiului de drept, potrivit căreia întreaga lucrare a Bisericii se săvîrşeşte prin acţiunea comună a tuturor membrilor săi. El este un principiu din care derivă dogmatic învăţătura despre Biserică. Fondul dogmatic al acestui principiu se relevă prin învăţătura despre natura Bisericii ca aşezămînt de mîntuire alcătuit în mod necesar din mai multe mădulare sau categorii de membri, care toate sînt necesare fiinţării şi lucrării Bisericii, adică îndeplinirii misiunii ei (I Cor., XII, 12—13).

întrucît, în aplicarea principiului organic 'sau constituţional-bisericesc, elementul mirean apare angajat mai masiv, şi mai activ în lucrări importante pentru viaţa Bisericii, acestuia i se zice şi principiu al participării mirenilor la lucrarea Biseribii, la exercitarea puterii bisericeşti sau la conducerea Bisericii.

în acord cu adevărata învăţătură despre Biserică şi cu întreaga practică tradiţională a Bisericii, principiul organic sau constituţional-bisericesc este adus la expresie, în mod evident, în toate vechile noastre legiuiri bisericeşti, ca şi în cele acum în vigoare, în legătură cu exercitarea întregii puteri bisericeşti, cu cele trei ramuri ale ei şi în special cu ramura jurisdiscţională. în conformitate cu aceste legiuiri, constituirea unităţilor bisericeşti, de orice fel, alegerea, constituirea şi funcţionarea tuturor organelor de conducere ale Bisericii, se face atît prin lucrarea stării preoţeşti, cît şi prin lucrarea directă sau indirectă, pe cale reprezentativă, de la parohie pînă la Adunarea Naţională Bisericească, a elementului mirean precum şi a celui monahal.

Privită în perspectivă istorică, şi mereu în perspectiva pe care o oferă un punct de intersecţie între trecut şi viitor, împreună-lucrarea întregului corp al membrilor Bisericii, apare ca o lucrare cu adevărat dumnezeiască ce se încadrează eficient în lucrarea mîntuirii, iar lipsa ei apare ca o păgubitoare abatere de tip clericalist de la însăşi misiunea sacră a Bisericii. Ou deosebire trebuie să fie relevată însă importanţa colaborării largi şi permanente a credincioşilor laici cu clerul, colaborare pe care o oglindeşte fiecare pagină din cadrul legiuirilor acum în vigoare ale Bisericii Ortodoxe Române. De altfel, nici o lucrare bisericească care să aibă un rost încadrat în scopul ei soteriologic, nu s-ar putea imagina, fără concursul, fără colaborarea directă a credincioşilor,

pentru că întregul edificiu al lucrării şi al organizaţiei bisericeşti se reazimă pe aderarea liberă ia credinţă şi pe sprijinul concret, material, al credincioşilor laici. Ce ar putea fi clerul fără de sprijinul laicilor ? Ce ar putea fi mijloacele materiale sau bunurile de care se serveşte Biserica, fără contribuţia consimţită a credincioşilor ?

Biserica este a tuturor credincioşilor, iar conducătorii şi slujitorii ei nu pot să aibă un drum şi o lucrare străină de credincioşi, străină de aspiraţiile lor.

c. **Principiul ierarhic.** Acesta constă în organizarea, lucrarea şi conducerea Bisericii după rînduiaJa pe care o imprimă întregii vieţi bisericeşti ierarhia clerului de instituire divină.

Această ierarhie este formată din trei trepte, care se deosebesc unele de altele prin starea lor harică, şi anume, din treapta diaconiei, a presbiteratului şi a episcopatului. De fapt, cuvîntul ierarhie are tocmai înţelesul de scară a treptelor pe care se aflăşi a funcţiunilor pe care le îndeplinesc slujitorii care formează împreună preoţia.

Principiul ierarhic nu se aplică numai la raporturile dintre slujitorii de instituire divină a Bisericii, ci la raporturile dintre toţi slujitorii ei, apoi la raporturile dintre toate organele de conducere bisericească, la raporturile dintre funcţiile de orice fel care se îndeplinesc în Biserică, precum şi la raporturile dintre unităţile bisericeşti. El derivă din învăţătura Bisericii despre preoţie ca element instituţional al ei, şi se întemeiază pe aceasta.

Fondul sau aspectul dogmatic al acestui principiu se relevă prin următoarele elemente :

— prin instituirea divină a preoţiei neotestamentare în cele trei trepte ale ei ;

— prin faptul că preoţia în cele trei trepte ale ei, este purtătoarea principală a succesiunii apostolice ; ,

— prin faptul că îîn aceste două calităţi, preoţia este mijlocitorul principal al harului sfinţitor şi lucrătorul principal al mîntuirii

— prin faptul că, în virtutea celor trei elemente arătate deja, preoţia, în cele trei trepte ale ei, este un element constitutiv esenţial al Bisericii, în sensul că Biserica nu poate exista fără preoţia de instituire divină în cele trei trepte.

La rîndul său, fondul sau aspectul canonic al principiului ierarhic se relevă prin următoarele elemente :

— prin poziţia pe care o are ierarhia preoţească, de element ce formează osatura organizatorică a Bisericii;

— prin faptul că ierarhia preoţească deţine şi exercită în mod individual şi în chip sinodal, puterea bisericească, adică mijloacele de conducere a Bisericii;

— prin faptul că ierarhia preoţească constituie factorul care asigură ordinea şi disciplina în Biserică ;

— prin faptul că poziţia şi lucrarea ierarhiei preoţeşti este obiectul celei mai amănunţite legislaţii canonice, fiind aşezată în centrul acestei legislaţii.

In organizarea şi conducerea Bisericii noastre, principiului ierarhic i se dă o expresie cît se poate de adecvată şi riguros canonică, prin normele cuprinse în legiuirile bisericeşti cu privire la treptele clerului de mir şi a celui monahal, cu ,privire la unităţile bisericeşti locale şi teritoriale, cu privire la organizarea şi competenţa instanţelor disciplinare şi de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române, la conducerea eparhiilor, la atribuţiile organelor centrale eparhiale, la constituirea Sinodului Permanent, a Sinodului Mitropolitan şi a Sfîntului Sinod, ca şi a celorlalte organe centrale ale Bisericii Ortodoxe Române., ,

Cu deosebire, i se dă expresie canonică principiului ierarhic prin ascultarea canonică, care înseamnă subordonarea sau supunerea treptelor inferioare faţă de treptele superioare din ierarhia preoţească, apoi supunerea sau ascultarea credincioşilor, faţă de ierarhie, precum şi a tuturor ierarhiilor faţă de sinoade. De fapt, ascultarea canonică este ea însăşi un principiu canonic, dar el constituie un corolar firesc al principiului ierarhic, în sensul că după natura sa nu este altceva decît aplicarea principiului ierarhic la relaţiile dintre slujitorii Bisericii, ca şi la restul relaţiilor din viaţa bisericească. «Cine vă ascultă pe voi pe Mine Mă ascultă» (Luca X, 16). Prevăzută în canoane (Can. 39, 55 apostolic ; Can. 8, 23, Sin. IV Ecum ; Can. 57 Sin. de la Laodiceea ; Can. 31 Sin. de la Cartagina, etc), ascultarea canonică secondează la fiecare pas principiul ierarhic, în iîntreaga legislaţie acum în vigoare a , Bisericii noastre, care impune deopotrivă ascultarea cuvenită în raporturile dintre treptele preoţiei, ca şi în toate celelalte raporturi din viaţa Bisericii (art. 15—16 sq. 25 ş.a. din Regulamentul de disciplină).

In acord cu principiul ierahic, cu practica tradiţională a vieţii bisericeşti şi cu prevederile exprese ale can. 11 al Sin. VII . Ecum, Statutul Bisericii Ortodoxe Române înscrie in textul său, şi 'dreptul de devoluţiune, în vederea aplicării întocmai a acestui principiu (art. 30 lit. c.). Prin acest drept se înţelege în genere, dreptul oricărui organ superior de conducere din cadrul unei administraţii, de a impune organelor inferioare aplicarea legii, în caz că acestea nu o aplică, sau aplicarea ei întocmai, în caz că acestea o aplică greşit în cadrul funcţiunii lor. I se zice drept de devoluţiune, vrînd să arate că prin exercitarea lui, organul superior se coboară din cadrul competenţei sale, într-un alt cadru sau nivel şi care este inferior cadrului său de competenţă. Coborîndu-se în acest cadru, el nu exercită un drept obişnuit competenţei proprii, ci un drept neobişnuit, în cadrul competenţei altui organ ; el nu face uz de un drept obişnuit al său, ci de un drept extraordinar, pentru a cărui exercitare trebuie să fie date toate condiţiile speciale extraordinare, care-1 îndreptăţesc să facă uz de un asemenea drept extraordinar. Aceste condiţii sînt: neaplioarea legii de către un organ inferior, sau aplicarea ei greşită în cadrul funcţiunii lui.

Dreptul de devoluţiune serveşte ca un corectiv pentru cazuri excepţionale şi el decurge din dreptul de control şi de dispoziţie al organelor superioare ale unei administraţii, faţă de organele inferioare. In Biserică el şi-a dovedit totdeauna utilitatea sa deosebită şi a fost recunoscut pe seama mitropoliţilor, exarhilor şi a patriarhilor.

d. **Principiul sinodal** sau **principiul sobornlciîăţii.** Acesta constă în rînduiala potrivit căreia, organele superioare **de** conducere a Bisericii nu sînt cele individuale, reprezentate de cîte o persoană, ci cele constituite sub formă de sinoade, adică sub formă **de** ojgane colegiale sau colective.

Fondul sau aspectul dogmatic al acestui principiu se relevă prin următoarele elemente :

— prin numeroase porunci şi învăţături ale Mîntuitorului, dar mai ales prin modul în care EI însuşi i-a înzestrat pe (Sfinţii Apostoli în chip egal cu puterile necesare pentru cîrmuirea Bisericii, apoi prin modul în care Le-a poruncit să nu se certe pentru întîietate, ci să lucreze toţi împreună slujind Biserica în chip sobornicesc, zicîndu-Ie : «Ştiţi că oc'îrmudtorii neamurilor... le stăpânesc... iar între voi nu va fi aşa, oi care din voi va vrea să-fie mai mare, să ' fie vouă slujitor» (Matei XX," 25—26Marcu X, 41—45; Luca XXII, 24—29). Prin această poruncă Mîntuitorul le-a arătat că nu instituie nici o autoritate supremă individuală în Biserică, refuzînd sistemul autocrat al lumii de atunci şi dispunînd ca toţi Apostolii să slujească şi să conducă împreună Biserica ;

— prin modul în care Sfinţii Apostoli au dat urmare acestei porunci, lucrînd ân chip sinodal (Fapte I, 15—26 ; VI, 1—6 ; XV, 6—28) ;

— prin modul în care Sfînta Tradiţie a precizat învăţătura că autoritatea superioară în Biserică o deţin sinoadele la diverse niveluri, iar nu vreo căpetenie ierarhică în mod individual;

— prin acordul dintre întreagă învăţătură despre Biserică şi despre ierarhie şi dintre învăţătura despre sinoade.

După principiul ierarhic, principiului sinodal i se dă în canoane cea mai largă expresie prin norme observate constant In viaţa Bisericii (Can. 34, 37 apost. ; Can. 4, 5, *6* Sin. I Ecum ; Can. 6 Sin. II Ecum. etc.), prin practica Sinoadelor Ecumenice în primul rînd ca şi a celorlalte tipuri de sinoade.

Acestui principiu canonic fundamental i se dă o larga expresie şi în legiuirile actuale ale Bisericii noastre, prin modul de constituire şi de funcţionare a tuturor organelor colective de conducere bisericească, începînd de la cea mai mică unitate administrativă, care este parohia şi sfîrşind cu cea mai mare, care este patriarhia. In toate aceste unităţi conducerea clericală-ierarhică este încadrată în sobornicitate după cea mai autentică rînduială canonică şi tradiţie ortodoxă. Potrivit acestei rînduieli, puterea bisericească se deţine şi se exercită, în forme determinate, pe principiul dragostei creştine, care îmbină autoritatea cu libertatea, şi pe principiul responsabiliăţii generale a tuturor membrilor Bisericii pentru buna ei chivernisire. Aceste forme sînt colegiile, adunările, congresele, consiliile, comitetele, sinoadele arhiereşti ca şi sinoadele mixte şi orice alte forme care fac posibilă conducerea treburilor fiecărei unităţi bisericeşti, prin colaborarea în spiritul dragostei şi cu conştiinţa răspunderii solidare pentru Biserică, a tuturor membrilor Bisericii, în frunte cu clerul sau ierarhia.

e. **Principiul iconomiei sau al pogorămîntului.** Acesta constă în rînduiala, potrivit căreia, autoritatea bisericească, în calitate de deţinătoare a mijloacelor de lucrare a Bisericii, adică a puterii bisericeşti, poate să chivernisească această putere, folosind mijloacele ei aşa cum apreciază ea că este în interesul Bisericii, adică în interesul mîntuirii.

Iconomia sau chivernisirea mijloacelor prin care se săvîrşeşte lucrarea Bisericii, este de două feluri: una de chivernisire a harului sfinţitor, deci a puterii sfinţitoare a Bisericii, şi alta de chivernisire a celorlalte mijloace comune ale puterii bisericeşti.

Aplicarea iconomiei la lucrările ce se săvîrşesc prin harul sfinţitor, are ca scop validarea sau împlinirea lucrărilor nedepline de această natură, cum este cazul cu tainele eterodocşilor care pot fi validate pe cale de icoiiiomie. Ea se mai apliică apoi şi la orice alte lucrări în legătură cu Sfintele Taine şi ierurgii. Aplicarea iconomiei Ia lucrările ce se săvîrşesc prin folosirea mijloacelor puterii învăţătoreşti şi a celei jurisdicţionale, are ca scop deschiderea uşii mîntuirii celor ce mărturisesc adevărata credinţă, ca şi ajutorarea prin îndrumarea şi îndreptarea celor care vor să vieţuiască după rînduiala Bisericii. Astfel, în cazul celor care au încălcat legile bisericeşti şi a celor care au nevoie de dispensă de la legile bisericeşti, se aplică acest principiu.

Cînd iconomia se aplică mai sever, se spune că se urmează calea acriviei, sau exigenţei, iar cînd se aplică cu îngăduinţă, se spune că se urmează calea pogorămîntului. De aceea iconomiei i se zice în acest înţeles şi pogorămînt.

Fondul dogmatic al principiului iconomiei poate fi relevat prin următoarele elemente :

— prin faptul că slujitorii Bisericii slînt numiţi «Iconomi ai tainelor lui Dumnezeu» (I Cor. IV. 1 f I Petru IV, 10);

— prin faptul că Biserica este datoare să deschidă tuturor uşile mîntuirii, şi ca urmare, este oprită să le închidă, adică ea nu poate lipsi pe nimeni de mîntuire (Fapte XIV, 27 ; I Tim. II, 4) ,•

— prin faptul că Sfînta Tradiţie a consacrat ea -învăţătură de credinţă, învăţătura despre iconomie în privinţa lucrărilor ce se săvîrşesc prin harul sfinţitor.

Fondul canonic al principiului iconomiei poate fi relevat prin următoarele elemente :

— prin faptul că numeroase canoane prevăd în mod expres posibilitatea iconomiei) şi rînduiesc modul de aplicare >al ei (Can. 8 Sin. I ecum.; 1 Sin. II ecum. ,• 5 Sin. VI ecum. etc.).

— prin faptul oă o foarte variată dar constantă aplicare a iconomiei este atestată de practica vieţii bisericeşti şi consacrată astfel prin obiceiul de drept al Bisericii.

La baza legiuirilor acum în vigoare ale Bisericii Ortodoxe Române stă şi principiul iconomiei, atît în aplicarea lui după acrivie, cît şi în chip de pogarămiînt i(!Statu;t, art. 90 ; Regulamentul de disciplină ..., art. 47 etc.)

f. **Principiul autonomiei externe.** Prin acest principiu se înţelege rînduiala canonică, potrivit căreia Biserica este autonomă, adică independentă, sau de sine stătătoare în treburile sale religioase,. faţă de orice altă organizaţie din afara ei. Aceasta înseamnă mai concret, că ea se conduce de sine în treburile sale religioase, în mod independent de orice autoritate din afara ei, fiind supusă totuşi 'supravegherii şi controlului din partea Statului, privind respectarea statutului său legal. "

Independenţa sau -autonomia de acest fel a Bisericii are fond dogmatic şi ea poate fi înfăţişată ca întemeindu-se pe următoarele elemente:

— pe natura religioasă proprie a Bisericii care derivă din originea ei ca aşezământ de mântuire, 'calitate prin care se deosebeşte de orice altă formă de organizare religioasă sau nereligioasă a vieţii omeneşti;

— pe folosirea unor mijloace proprii, specific religios creştine, de care nu dispune nici o altă organizaţie de nici un fel;

—• pe urmărirea unui scop specific religios, care este mîntuirea prin Iisus Hristos;

— pe cuprinderea tuturor acestor elemente din învăţătura dogmatică despre Biserică.

Legiuirile în vigoare ale Bisericii noastre, exprimă într-un fel cît se poate de clar principiul acestei autonomii, în sensul în care el defineşte poziţia Bisericii în raport cu Statul (ant. 3 Statut).

Ceea ce constituie însă în această privinţă elementul nou şi în deplină concordanţă cu canoanele (can. : 30, 34, 37 apost.; 5 Sin. I Ecum. ; can. : 12, 19 Sin. IV Ecum.; 3 Sin. VII Ecum. etc.), nu este faptul că Biserica se defineşte ca organizaţie autonomă în raport cu Statul, raport precizat şi prin alte legiuiri anterioare, ci faptul că întreaga iconomie a Statutului şi a Regulamentelor bisericeşti actuale, exprimă această autonomie ca o stare de fapt indiscutabilă. Dovada cea mai vie şi cea mai apropiată de preocupările noastre, a acestei autonomii, o avem în faptul că Biserica şi-a elaborat şi adoptat singură, prin organe proprii, legile sale. După aceste legi, adică după toate legiuirile sale acum în vigoare, ea se organizează şi se conduce de sine, fără amestec din partea Statului.

Art. 3 al Statutului exprimă principiul autonomiei ân termeni clari şi precişi, după cum urmează : «Biserica Ortodoxă Română... se administrează în mod autonom prin organe proprii reprezentative, alese din cler şi popor, prin votul credincioşilor», iar art. 4 al Statutului arată că lucrarea autonomă a Bisericii e supusă controlului Statului, care se exercită prin Departamentul Cultelor.

g. **Principiul loialităţii faţă de Stat.** Prin loialitate se înţelege legalitatea, în sensul de purtare după legile probităţii sau corectitudinii în raporturile dintre oameni sau dintre grupurile de oameni.

Cu aplicare la raporturile inevitabile ale Bisericii cu Statul, loialitatea exprimă atitudinea de corectitudine a Bisericii faţă de Stat, atitudine care a fost stabilită de Mîntuitorul prin cuvintele : «Daţi cezarului cele ce sînt, ale cezarului şi lui Dumnezeu cele ce sînt ale lui Dumnezeu» (Matei XXII, 21).

Dar loialitatea Bisericii faţă de Stat nu înseamnă numai enunţarea formală a acesteia, ci în concret înseamnă respectarea suveranităţii Statului şi cinstirea lui după cuviinţă. în sensul acesta se dispune prin numeroase alte rostiri biblice, dintre care mai cunoscute sînt următoarele : *

«împărăţia Mea nu este din lumea aceasta» (Ioan XVIII, 36).

«Tot sufletul să se supună stăpânirilor mai înalte, căci nu este stăpînire decît de la Dumnezeu, şi stăpînirile care sînt, de la Dumnezeu sînt rânduite» (Rom. XII, 1—8; Tit. III, 1 ; I Petru II, 13—17).

«înainte de toate vă rog deci pe toţi să faceţi cereri şi rugăciuni. .. pentru toţi oamenii, pentru împăraţi şi pentru toţi cei care sînt în dregătorii» (Tim. II, 1—2). •

Cum a aplicat şi cum aplică Biserica aceste porunci, care dau conţinut dogmatic principiul canoninc al loialităţii faţă de Stat ?

Prin socotirea Statului ca o formă de stăpînire pe care a rînduit-o Dumnezeu ; prin neamestecul Bisericii în treburile Statului, ea fiind de altă natură decît Statul, avînd alt rost, alt domeniu de activitate ; prin supunerea Bisericii faţă de legile Statului ca expresii ale suveranităţii acestuia, şi implicit, supravegherii şi controlului din partea' autorităţii de stat, precum şi prin acordarea unei consideraţii şi unei cinstiri deosebite Statului, inclusiv prin rugăciuni pentru conducătorii lui.

Acestea sînt principalele acte prin care se caracterizează loialitatea Bisericii faţă de Stat. Lor li se adaugă numeroase altele dintre care mai amintim : Luarea de măsuri din partea Bisericii, pentru pedepsirea acelor membri ai săi care săvârşesc acte potrivnice Statului (Can. 84 apost; Can. : 18 Sin. IV Ecum ; 34 Sin. VI Ecum. ş.a.) ; îndrumarea constantă a credincioşilor să sprijine acţiunile Statului şi să-şi îndeplinească toate îndatoririle cetăţeneşti (Can : 4 Sin. IV Ecum ; 9 Sin. I—II Constant, ş.a.).

Ţinînd această bună rînduială prin care se traduce în fapte corespunzătoare loialitatea Bisericii în raport cu statul, legiuirile actuale ale Bisericii Ortodoxe Române cuprind de la un capăt la altul foarte multe norme amintite mai sus, prin care se dă expresie tuturor îndatoririlor Bisericii şi credincioşilor faţă de Stat.

'Astfel, numai în Statutul Bisericii noastre, găsim peste 20 de articole de acest cuprins (art. 4, 6, 7, 13, 23, 49, 71, 72, 90, 91, 99, 121, 131, 132, 134, 158, 184, 189, 190, 191, 192, 194, 205, 206), iar în Regulamentul de disciplină un număr tot atît de mare (art. 22) şi în alte regulamente (art. 306 Regulamentul învăţământului teologic : art. 3, 24, 25, 26, 27, 63, Regulamentul adm. averilor bisericeşti, ş.a.).

2. **Principiile canonice cu fond simplu juridic**

Cele mai importante principii canonice din această categorie sînt. Principiul autocefaliei; — Principiul autonomiei interne, adică în relaţiile dintre unităţile interne ale Bisericii ; — Principiul nomocanonic sau pravilnic ; — Principiul teritorial.

a. **Principiul autocefaliei.** Prin acest principiu se înţelege rînduiala canonică potrivit căreia, o unitate bisericească, ierarhic, sinodal şi teritorial determinată, se conduce în mod complet independent de alte unităţi de acelaşi fel, cu care păstrează totuşi, în mod obligatoriu unitatea dogmatică, cultică şi canonică. Deşi acest principiu n-are un fond dogmatic *ca cele* de care *ne-am* ocupat pînă aci, totuşi el s-a conturat şi se afirmă pe baza a două dintre principiile canonice ou fond dogmatic, şi anume, pe baza principiului ierarhic şi pe a celui sinodal.

Prin autocefalie se determină în mod principal poziţia de independenţă deplină a unei Biserici locale în raporturile interortodoxe. In acord cu acestea, primul element care defineşte poziţia canonică a Bisericii Ortodoxe Române în cadrul Ortodoxiei Ecumenice, este autocefalia. Ea este precizată în art. 2 al Statutului. Ceea ce se adaugă însă ca determinant nou şi în concordanţă deplină cu tradiţia şi cu rînduiala canonică a Ortodoxiei, este afirmarea şi extinderea drepturilor de autocefalie şi asupra diasporei proprii a Bisericii noastre. Acest lucru se face prin art. 6 al Statutului, care precizează că «Asistenţa religioasă, organizarea bisericească, precum şi trimiterea de conducători pentru românii ortodocşi de peste hotare, se reglementează de Patriarhia' Română, cu aprobarea Guvernului».

Acest drept al oricărei Biserici de. a exercita, în limitele posibile, jurisdicţia sa asupra diasporei proprii, este un drept inerent autocefaliei, ţine de esenţa ei şi este garantat de întreaga tradiţie a Bisercii şi de acele caoane care opresc în mod expres amestecul străin în treburile Bisericilor autocefale (Can.: 2, Sind. II Ecum.; 8 Sin. III Ecum.; 39 Sin. VI Ecum. etc.) şi care le asigură în acelaşi chip expres, • jurisdicţia acestora asupra diasporei (can- 28, Sin. IV Ecum.).

b. Principiul autonomiei interne. Prin acest principiu se înţelege rînduiala canonică, potrivit căreia, anumite unităţi ale Bisericii se conduc de sine, prin organe proprii, fiind totuşi supuse supravegherii, controlului şi îndrumării din partea autorităţilor bisericeşti superioare.

In cadrul dezvoltării istorice a organizării Bisericii, principiul autonomiei interne şi-a găsit aplicarea în două feluri, şi anume : — în raportul dintre unităţile teritoriale mai mari sau situate la mari distanţe unele de altele, şi — în raportul dintre unităţile şi chiar dintre aşezămintele sau instituţiile unei Biserici locale.

In primul caz avem de a face eu unităţile numite Biserici autonome (mitropolii sau numai eparhii autonome), care se bucură de o independenţă mai restrînsă în raport cu cea a Bisericilor autocefale, în sensul că sînt într-o anumită măsură subordonate Bisericilor autocefale. în această situaţie se află de ex. Biserica Ortodoxă a Finlandei, care este subordonată Patriarhiei Ecumenice. în aceeaşi subordonare se găsesc faţă de Bisericile autocefale şi mtropolile autonome, iar în una şi mai mare, episcopiile autonome, cum este cazul Episcopiilor ortodoxe române din Europa Centrală şi din America.

în cazul al doilea, avem de a face cu mitropoliile, arhiepiscopiile, protopopiatele, parohiile, mînăstirile şi orice alte aşezăminte din cuprinsul unei Biserici locale autocefale sau autonome. De autonomia unităţilor

bisericeşti în raporturile dintre ele, autonomie prevăzută de canoane (34, 35, 37 apost.; 2 Sin. II Ecum.8 Sin. III Ecum.; 20 Sin. VI Ecum.; 22 Sin. de la Antiohia etc.) şi modelată în decursul istoriei, au ţinut seama toate legiuirile noastre bisericeşti din trecut, iar cele acum în vigoare au înscris-o în numeroase articole din Statut şi Regulamente, pe seama mitropoliilor, eparhiilor, protopopiatelor, parohiilor, mînăstirilor şi a altor aşezăminte. (Statut art. 41—70, 74—86, 87—110, 111 ş.u. 186 ş.a.)

c. **Principiul nomocanonic sau pravilnic.** Acesta constă în rînduiala canonică, consacrată prin practica constantă a vieţii bisericeşti, adică pe calea obiceiului de drept al Bisericii, rînduială potrivit căreia, Biserica şe conduce, atît după legi proprii, cît şî după legi de stat.

Acestui principiu i s-a dat expresie încă din veacul al IV-lea, prin practica Sinoadelor Ecumenice, şi prin aplicarea în viaţa Bisericii a unor legi fundamentale ale Statului, şi el s-a impus definitiv din veacul al V-lea, cînd se pare că au fost alcătuite primele nomocanoane.

Nomocanoanele erau colecţii oficiale pentru uzul Bisericii, oare cuprindeau într-o ordine sistematică, în primul rînd legile bisericeşti numite canoane, şi, paralel cu ele, legile de. stat, legile emise de împăraţii romani şi bizantini în materie bisericească. De aici şi numele nomocanoanelor : nomos = lege de stat, şi canon = lege bisericească, deci colecţie mixtă de legi bisericeşti şi de stat.

Cel mai important nomocanon este cunoscut sub numele de Nomocanonul lui Fotie sau Nomocanonul în XIV titluri, dat la iveală în anul 883, şi acceptat prin Sinodul endemic de la Constantinopol din anul 920 drept Cod oficial al întregii Biserici, pe atunci încă nedespărţită. Biserica din Apus, aflată deja în litigiu cu cea din Răsărit, nu a acceptat acest cod dar nici nu 1-a respins. In 1054 s^a produs însă marea schismă şi el a rămas de atunci cod oficial al Ortodoxiei pînă azi. In forma în care a fost alcătuit de Fotie şi în care a fost apoi definitivat, acest cod cuprinde toate canoanele (apostolice, ale Sinoadelor Ecumenice, ale sinoadelor locale şi ale Sfinţilor Părinţi) şi toate textele din legile împăraţilor romano-bizantini pînă la anul 883 care se referă la treburi bisericeşti.

Astfel s-a format şi aşa s-a impus în Biserică rînduiala ei tradiţională, numită rînduială nomocanonică sau tradiţie nomocanonică, tradiţie pravilnieă sau principiu nomocanonic sau pravilnic.

Din Bizanţ tradiţia aceasta a trecut şi s-a continuat în statele din Răsăritul Europei, luînd înfăţişări specifice fiecărei Biserici locale. Astfel, în Bisericile slave, a apărut în veacul al XH-lea, un mare nomocanon, cunoscut sub numele de «Kormciaia Kniga» (Cartea cîrmuitoare), tipărită abia la 1653—'1654 la Moscova.

In România au apărut felurite nomocanoane numite pravile. Dintre cele cîteva zeci de pravile în text slav, grec şi român, s-au tipărit cinci, mai multe decît în oricare altă Biserică Ortodoxă, şi anume : Pravila lui Coresi, Braşov, 1561—1580; Pravila iMică sau Pravila de la Govora, Govora, 1640 ; Pravila bisericească de la Iaşi, 1644; Pravila lui Vasile Lupu sau Pravilele împărăteşti, Iaşi, 1646, şi în fine, Pravila Mare "e sau îndreptarea Legii, sau Pravila lui Matei Basarab, Tîrgovişte, 1652.

Pravila Mare a rămas în vigoare pînă în epoca lui Cuza Vodă, şi acest fapt arată cît era de vie tradiţia nomocanonică în Biserica noastră. Cît de vie şi cît de puternică era această tradiţie în conştiinţa credincioşilor şi clerului Bisericii Ortodoxe Române din epoca lui Cuza Vodă, se poate vedea şi din textele unui proiect de lege pentru organizarea clerului român, întocmit de către oamenii Bisericii, şi publicat sub titlul: «Proiect de lege pentru organizarea clerului român», dat cu raportul nr. 1623 din 24 mai 1860 (Bucureşti, 1860 ; Tipografia Heliade şi Asociaţii).

Iată două articole ale acestui proiect care exprimă tradiţia pravilnică a Bisericii :

Art. 137 : «Preoţii, sînt datori fiecare în cercul enoriei sale, ori al comunităţii unde se află, să ţie armonia şi fraternitatea între creştini, să le dea consiliu de morală şi luminarea minţii şi să-i îndemne la paza şi îndeplinirea datoriilor cetăţeneşti».

Art. 138 : «Preoţii din orice loc, sînt cu toţi cetăţeni, datori, la chemarea patriei, să împlinească bucuros şi conştiincios sarcinile ce li- se vor da, sau alte misiuni circumstanţiale».

Citind aceste texte, cine ar putea spune că firul tradiţiei pravilnice a Bisericii s-ar fi întrerupt, sau că ar fi fost alterat de vreo inovaţie sau rătăcire, adusă sau impusa de vreo stăpînire din afara Bisericii, chiar în epoca prefacerilor din vremea lui Cuza Vodă?

. Dar şi de, la Cuza Vodă pînă azi, Biserica Ortodoxă Română şi-a păstrat şi continuat această tradiţie, respectând şi aplicînd în conducerea sa, deopotrivă şi legile proprii sau canonice, şi legile de stat, începînd cu Constituţia de la 1866 şi cu legile care i-au urmat în privinţa vieţii religioase, şi sfîrşind cu Constituţiile din 1948, 1952 şi 1965, precum şi cu legile de resort care le-au secondat pe acestea în frunte cu Legea Cultelor din 1948.

Iată deci că Biserica noastră, ţinînd tradiţia pravilnică sau nomocanonică, continuă să se conducă şi după legi, proprii şi după legi de stat, aşa încît nu poate fi vorba de rînduieli potrivnice tradiţiei ortodoxe, impuse cumva prin vreun amestec din afară în treburile bisericeşti, ci avem de a face cu păstrarea şi respectarea unei tradiţii vechi a Ortodoxiei, atît din partea factorului bisericesc, oît şi din partea celui de stat, prin înţelegerea şi colaborarea acestora. Prin această atitudine principială a sa, Biserica ancorează mereu, în fiecare vreme, din tradiţie în actualitate, şi îşi potriveşte rînduielile sale canonice cu normele pe care le cuprinde cadrul legal creat de Stat pentru activitatea religioasă. Ea nu priveşte la acest cadru ca la un cadru străin, ci ca la o formă ce completează şi plineşte cadrul natural al vieţii omeneşti, pe măsura dezvoltării acestei vieţi şi implicit pe măsurQ dezvoltării societăţii.

Dar înseşi legile obiective ale dezvoltării societăţii, sînt aduse la expresie juridică printr-un factor creat de aceleaşi legi obiective, şi acest factor este voinţa poporului, iar Biserica nu poate socoti în nici un chip că legile dezvoltării societăţii, ca' şi creaţia lor, legile juridice, îşi încetează eficienţa în cuprinsul său, sau că se anulează la graniţele sale. Privind lucrurile în această perspectivă, Biserica se menţine pe poziţia sa proprie, religioasă, şi nu se abate de la perspectiva sa

soteriologică, în care îşi situează şi tradiţia sa pravilnică, adică aceea potrivit căreia, ea îşi însuşeşte şi foloseşte în scopul său suprem, şi legile de stat, pe lîngă legile sale proprii.

Ridicată la rangul unui principiu religios-bisericesc, păstrarea tradiţiei pravilnice şi întărirea ei prin continua primenire, constituie, nu numai o îndatorire legală, ci întîi de toate o îndatorire de conştiinţă, atît pentru conducerea, cît şi pentru slujitorii Bisericii. Conducerea de azi a Bisericii Ortodoxe Române a onorat după cuviinţă această dublă îndatorire a sa, atît prin legiuirile bisericeşti, care sînt în vigoare (art. 4, 18, 206 Statut; 122 Regulamentul disciplinar ş.a. vezi şi Principiul loialităţii), cît şi prin îndrumările pe care le dă în permanenţă slujitorilor aflaţi în subordinea ei. Ea îşi toarce firul lucrării sale religioase şi din bunele rînduieli ale tradiţiei pravilnice a Ortodoxiei, prin aplicarea cărora este ferită de alunecări sau de rătăciri.

d. **Principiul teritorial.** Acesta este un principiu canonic de bază căruia i se dă expresie în legiuirile actuale ale Bisericii Ortodoxe Române (art. 1, 5—6, 41, 87 Statut).

Prin acest principiu se înţelege acomodarea sau potrivirea formelor organizaţiei bisericeşti teritoriale, după tiparele organizaţiei teritoriale a unităţilor de stat. De fapt, ea nici nil putea evita folosirea formelor în care erau grupaţi oamenii după rînduielile organizaţiei de stat. Aceste forme constituiau doar un cadru dat, pe care nu-1 putea schimba şi nici nu putea face abstracţie de el. De aceea, chiar de la început, unităţile bisericeşti s-au constituit în graniţele celor de stat. Mai întîi, fireşte, în felul acesta s-au constituit unităţile locale care s-au numit enorii sau parohii, •— cuvânt grecesc *paioikia*, însemnând originar chiar organizaţie locală. Curînd alături de parohiile din cetăţi care luaseră fiinţă mai întîi, şi care iniţial aveau în frunte un episcop, au apărut parohiile din suburbii şi prin aşezările de la ţară, conduse de preoţi şi denumite parohii săteşti, spre deosebire de cele orăşeneşti sau din cetăţi. Ele făceau însă parte din parohia episcopului, care dobîndeşte în mod firesc o întindere mai mare decît aceea a cetăţii propriu-zise, cuprinzînd şi teritoriul care era supus cetăţii sub raport politic şi administrativ. Aşa au luat naştere episcopiile sau eparhiile, cum se numesc ele astăzi.

Gruparea episcopiilor s-a făcut la început mai mult în cadrul etnic sau geografic, căci marile unităţi teritoriale din imperiul roman, erau constituite fie în cadru etnic, fie în cadru geografic. Acestea se numeau provincii (în latineşte) sau eparhii (în greceşte) şi erau formate din mai multe cetăţi sau parohii episcopale şi din mai multe parohii rurale sau săteşti. Unitatea bisericească teritorială corespunzătoare acestor unităţi etnice sau geografice, a devenit prototipul mitropoliilor, deşi atît organizaţia mitropolitană cât şi numele de mitropolie şi de mitropolit apare mai tîrziu, în primele decenii ale veacului al **IV**-lea şi exprimă noţiunea de unitate bisericească teritorială constituită în cadrul unei provincii romane, formată din mai multe cetăţi, fără a se ţine seama de caracterul lor etnic.

Dar încă din veacul al IV-lea s-au constituit şi diecezele sau exarhatele, ca unităţi bisericeşti corespunzătoare diecezelor de stat, care erau unităţi teritoriale formate din mai multe provincii (can. 6 Sin. î Ecum).

întregul proces de constituire a unităţilor bisericeşti amintite, s-a desfăşurat pe baza practicii sau a uzului bisericesc, şi abia mai trîziu a dobîndit consacrare prin legi bisericeşti pozitive, adică prin canoane (can. : 34 apost. ; 35—37 apost. ; 4—5—6, 8, Sin, I Ecum, ş.a.), iar în cele din urmă a devenit principiu canonic exprimat în mod cît se poate de clar prin can. 17 Sin. IV Ecum. şi prin can. 38 Sin. VI Ecum. în termenii următori: «Împărţirea parohiilor bisericeşti să urmeze alcătuirilor civile şi de stat» (can. 17 Sin. IV Ecum.) •, apoi «împărţirii politice şi de stat să-i urmeze şi rînduirea treburilor bisericeşti» (can. 38 Sin. VI Ecum.).

în deplin acord cu acest principiu, Statutul Bisericii Ortodoxe Române dispune că '«întinderea teritorială. .. se determină ţinînd seama de întinderea teritorială a unităţilor administrative ale Statului» (art. 71). Cît de fidel s-a aplicat şi se aplica- acest principiu în viaţa Bisericii noastre, se poate vedea uşor din potrivirea teritorială a unităţilor locale bisericeşti cu unităţile locale de stat, precum şi a unităţilor bisericeşti teritoriale mai mari, ca mitropoliile, care îşi păstrează nu numai titlurile lor istorice, ci şi graniţele marilor provincii sau ţări româneşti de altă dată, de aceea se şi numesc : Mitropolia Ungrovlahiei, Mitropolia Moldovei, Mitropolia Ardealului, Mitropolia Olteniei şi Mitropolia Banatului.

în afară de principiile canonice de bază şi de unele măsuri luate în acord cu ele, în legiuirile noastre bisericeşti, mai sînt şi alte .prevederi exprese, canonice, care sporesc şi rotunjesc cuprinsul canonic al acestora. Constatarea este valabilă şi pentru legiuirile actuale ale tuturor Bisericilor ortodoxe particulare.

In concluzie, privite în perspectivă istorică, toate trăsăturile comune tuturor legiuirilor Bisericilor ortodoxe particulare, ca şi cele caracteristice organizării şi conducerii Bisericii noastre pot fi identificate cu uşurinţă în vechile noastre pravile tipărite şi netipărite, care atît ca număr, cît şi ca alcătuire ori cuprins, depăşesc în importanţă vechile colecţii de legiuiri ale altor Biserici ortodoxe. Deşi traduse după texte greceşti şi slavone, plasticitatea limbii pravilelor în forme specifice limbii şi gîndirii noastre limpezi, a făcut ca normele să pătrundă cu uşurinţă în limba poporului, în vorbirea cea de toate zilele a dreptcredineioşilor Bisericii noastre. Din textul acestor pravile se desprind formule tot atît de clare şi de sentenţioase ca cele ale vechiului drept roman şi bizantin care relevă conţinutul clar al principiilor şi al normelor concrete după care se organizează şi se conduce Biserica.

Din aceleaşi vechi pravile ale Bisericii noastre, se desprinde cu aceeaşi claritate strînsă legătură care s-a statornicit şi s-a păstrat pînă astăzi între credincioşi şi între slujitorii Bisericii.

Cu privire la modul în care reflectă vechile pravile româneşti, caracteristicele esenţiale ale organizării şi conducerii Bisericii noastre, se potrivesc pentru întreaga legislaţie de mai tîrziu pînă astăzi.

Oricum, străbătînd o îndelungată istorie dintre cele mai zbuciumate, Biserica noastră a păstrat în zestrea ei canonică toi ce s-a dovedit mai autentic şi mai folositor în decursul timpului. Această zestre al cărui conţinut îl formează principiile şi normele canonice de bază ale Ortodoxiei, a fost preluată, adaptată şi depozitată de către conducerea Bisericii Ortodoxe Române în legiuirile ei în vigoare.

întreaga legislaţie actuală a Bisericii Ortodoxe Române exprimă o orientare deplin canonică şi în concordanţă desăvîrşită cu cea irjai autentică tradiţie ortodoxă. Atît prin acele principii canonice de bază pe care le-am relevat, cît şi prin rînduielile canonice care decurg din ele, ca şi prin particularităţile menţionate, Biserica noastră şi slujitorii ei evită spiritul autocrat şi cleriealist străin de Ortodoxie, şi îşi orientează întreaga lucrare spre slujirea evanghelică a 'dreptcreddncioşilor săi fii, iar prin aceasta a întregului nostru popor.

F. AUTORITATEA SAU PUTEREA BISERICEASCA ŞI TRANSMITEREA ACESTEIA

1. Noţiunea, originea şi natura puterii bisericeşti

Prin noţiunea de putere se înţelege un mijloc în stare să săvîrşească o acţiune, adică un mijloc apt pentru o anumită lucrare. în acest înţeles se vorbeşte mai întîi de puterea materială sau fizică, atunci cînd este vorba ca un element să intervină pentru a imprima altuia o mişcare sau pentru a-1 deplasa. în acest sens se vorbeşte şi de puterea fizică organizată ca de exemplu de puterea unei maşini sau de puterea unui aparat ori a unui dispozitiv prin care se execută anumite lucrări, fie în mod automat, fie prin intervenţia constantă a minţii şi capacităţii omului de a dirija un mecanism. în acelaşi înţeles se vorbeşte şi de puterea de stat sau de puterea aparatului de stat sau de cîte o parte din această putere cum ar fi de exemplu puterea militară, puterea legiuitoare, puterea judecătorească, puterea economică, ş.a.

Deşi în toate cazurile cînd se vorbeşte de puterea de stat se presupune că ea constă în mod principal din nişte mijloace materiale, totuşi ea nu este formată numai din aceste elemente materiale, ci lor li se mai adaugă şi o anumită putere morală, adică o putere care nu rezidă numai în mijloace materiale şi nu se manifestă într-un chip material comun, ci într-un chip deosebit moral, strîns legat însă de materie sau de puterea fizică. în totalitatea ei puterea Statului, alcătuită din mijloace materiale şi morale, se numeşte putere politică.

Dar după cum s-a văzut în cadrul vieţii de stat se mai folosesc şi alte expresii -care au, fie un conţinut mai pronunţat material, fie un conţinut mai pronunţat moral. Astfel cînd se vorbeşte de puterea militară atunci se exprimă mai mult faptul că avem de-a face cu o sumă de mijloacş materiale, cu toate acestea ele presupun în mod necesar şi

o forjă morală care constă în voinţa care le concentrează şi le dirijează. Atunci cînd se vorbeşte de puterea economică, se înţelege de asemenea că avem de-a face cu o putere materială, nu însă fără a fi acţionată de o putere morală.

Pe de altă parte însă atunci cînd vorbim de puterea legislativă sau de cea judecătorească, înţelegem că avem în primul rînd de-a face cu o sumă de mijloace morale care sînt numai secondate sau dublate de mijloacele imateriale sau care au la bază anumite mijloace de natură materială.

Expresia cea mai înaltă a puterii unui stat este suveranitatea, cuvînt care exprimă o noţiune fără de cuprins material sau în orice caz una de cuprins prevalent moral, dar de fapt de cel mai înalt şi mai dens cuprins politic.

în sens moral cuvîntul putere se mai foloseşte şi cu raportare la anumite idei sau la anumite ideologii, sau chiar concepţii despre lume şi viaţă, despre care se spune că iau sau nu au o anumită putere morală, că au sau nu au o anumită forţă, în sensul că ele pot sau nu pot să determine anumite acţiuni, să se răspândească sau să cuprindă un număr cît mai mare de oameni ori să influenţeze grupuri sau mase de oameni.

Dar pentru a exprima noţiunea de putere se mai foloseşte şi cuvîntul forţă, care este echivalent cu cel de putere dar nu întru totul egală, pentru că, *în modul comun* de vorbire, lui i se atribuie mai mult un sens material, deşi nu lipsesc împrejurările în care este folosit şi în sens moral ca atunci de exemplu cînd se vorbeşte chiar de forţa morală.

în materia Dreptului, deci şi în cazul Dreptului Bisericesc, cuvîntul care se foloseşte pentru a exprima natura elementului sau elementelor prin care se săvârşesc actele de organizare şi de conducere a societăţii, este cuvîntul, «putere», iar cuvîntul forţă se foloseşte numai în rare cazuri spre a exprima, de exemplu, noţiunea de putere publică, căreia i se zice şi forţa publică.

In genere, în ştiinţele juridice prin noţiunea de *putere* se înţelege un mijloc sau o sumă de mijloace care au însuşirea de a efectua o acţiune sau o lucrare în vederea unui scop, strîns legat de acela al societăţii organizate ca Stat.

în acest înţeles cuvîntul putere îşi are aplicarea şi în Dreptul Bisericesc, unde el exprimă existenţa unui număr determinat de mijloace care au însuşirea de a putea efectua anumite acte în legătură cu organizarea şi conducerea Bisericii, acte subordonate scopului specific al Bisericii oare este mîntuirea.

Dar atît în viaţa de stat cît şi în cea bisericească, şi în genere, în studiul Dreptului ca şi în alte ştiinţe sociale, în locul cuvântului putere se întrebuinţează adeseori şi aproape în mod curent uneori, şi cuvîntul autoritate. Astfel se vorbeşte mereu de autoritatea de stat după cum se vorbeşte în Biserică de autoritatea bisericească.

Ce trebuie înţeles prin cuvîntul *autoritate* în raport cu acela comun de putere ?

Cel dintîi răspuns la această întrebare s-ar părea că nu poate fi altul decît că între aceste două cuvinte există sau trebuie să existe o deosebire, pentru că altfel nu s-ar legitima existenţa şi folosirea amîndurora.

" Şi este evident adevărat că o deosebire între putere şi autoritate există şi aceasta constă în faptul că prin cuvîntul autoritate se exprimă mai mult chipul sau înfăţişarea sau profilul moral al puterii. Cu alte cuvinte autoritatea poate fi definită mai precis ca fiind tocmai expresia morală a puterii.

Aşadar puterea care constă dintr-o sumă de mijloace materiale şi morale apte să efectueze o anumită lucrare, îşi găseşte o expresie superioară sau mai concentrată şi mad detaşată de baza ei, mai conturată verbal în cuvîntul autoritate. Căci dacă stăm să analizăm mai precis şi mai cu de-amănuntul conţinutul noţiunii de autoritate, vom constata că deşi acest cuvînt are diferite întrebuinţări care nu sînt legate neapărat nici de puterea de stat, nici de puterea bisericească şi nici de puterea fizică sau de puterea materială, ele exprimă totuşi faptul că la baza lui există o putere care îl generează. Astfel de exemplu cum este vorba de autoritatea morală, de autoritatea ştiinţifică, de autoritatea artistică sau de simplul fapt cînd se vorbeşte sau se spune despre un om că are autoritate fără ca el să reprezinte vreuna din puterile constituite în societate, cuvîntul autoritate exprimă totuşi existenţa unei puteri care-i determină înţelesul şi folosirea, deşi puterea respectivă nu este de natură materială şi nici nu exprimă în mod direct chipul moral al unei astfel de puteri. Căci atunci cînd se spune'despre un om că are autoritate, se înţelege că omul respectiv are o anumită putere în stare să efectueze o anumită lucrare prin oare a dobîndit sau dobîndeşte un ascendent asupra semenilor săi, determinîndu-i să-1 urmeze sau să aibă o comportare plină de respect faţă de el. Şi invers despre o persoană care nu ar avea însuşirea sau puterea respectivă, ori nu se spune că are autoritate, ori prin comparaţie cu alţii, ori cu raportare la însăşi comportarea lui se spune că este lipsit de autoritate.

La fel stau lucrurile cînd se vorbeşte de autoritatea morală a unei persoane cu o conduită care vădeşte existenţa unei puteri morale deosebite în fiinţa ei sau cînd se spune despre cineva că are autoritate ştiinţifică, artistică, ş.a.

Din toate acestea se vede că de fapt există o deosebire între cuvîntul putere şi cuvîntul autoritate, dar că fără a fi egale, ele se folosesc pentru a exprima fiecare în felul său existenţa unor mijloace prin care se săvîrşeşte o anumită lucrare sau care cuprind în sine potenţele necesare săvîrşirii unei lucrări. Şi după cum lucrarea respectivă se referă 1-a un sector sau altul de activitate, puterii sau autorităţii care o săvîrşeşte i se zice într-un fel sau altul: putere de stat, putere bisericească, autoritate de stat, autoritate bisericească, autorliitate morală, autoritate cărturărească, autoritate religioasă, ş.a.

Noţiunea de putere trebuie definită ca suma mijloacelor materiale, morale sau religioase care au însuşirea ca prin ele 'să se săvîrşească o lucrare în vederea realizării scopului societăţii pentru care sînt destinate, pe cînd noţiunea de autoritate trebuie definită ca expresia morală

cea mai înaltă a puterii constituite într-o anumită societate, sau simpla expresie a unor însuşiri sau aptitudini personale ale unor oameni înzestraţi în mod deosebit, sau mai precis a activităţii pe care o prestează acestea.

Cu raportare şi cu aplicare la viaţa bisericească, ce trebuie să înţelegem oare prin puterea bisericească, şi ce anume prin autoritate bisericească ?

Prin *puterea bisericească* 'înţelegem suma mijloacelor religioase, morale şi materiale de care se serveşte Biserica pentru săvîrşirea lucrării sale mântuitoare.

Caracteristica esenţială a mijloacelor de care se serveşte Biserica constă în faptul că ele sînt de natură religioasă, dar mai trebuie subliniat şi faptul că ele sînt duibiate de elemente morale şi sprijinite de elemente materiale în conformitate cu natura Bisericii însăşi şi deopotrivă ou natura oamenilor.

Elementele religioase ale puterii bisericeşti provin din însăşi lucrarea pe care a săvîrşit-o Mîntuitorul, întemeind Biserica. Elementele morale şi cele materiale care intră în alcătuirea puterii bisericeşti ca suport sau ca auxiliar celor specific religioase, provin din voinţa şi lucrarea oamenilor, mai precis a credincioşilor sau a membrilor Bisericii.

Mijloacele de natură religioasă cu care a înzestrat-o însuşi Mîntuitorul, pentru ca în ea să se poată continua lucrarea mîntuirii pînă la sfîrşitul veacurilor sînt acelea care continuă cele trei lucrări pe care Ie-a săvîrşit Mîntuitorul făptuind mîntuirea obiectivă a întregului neam omenesc, adică mijloacele folosite în lucrarea Sa învăţătorească sau propovăduitoare, în lucrarea Sa preoţească sau sfinţitoare care se numeşte şi arhierească, şi în lucrarea Sa cîrmuitoare sau pastorală căreia i se mai zice împărătească. Acestor trei lucrări li se mai zice în unele scrieri teologice şi în alt chip şi anume, lucrare profetică, lucrare arhierească şi lucrare împărătească, fără a se arăta însă că Mântuitorul nu este şi nu a fost un profet, ci Dumnezeu adevărat care a săvîrşit numai o lucrare asemănătoare cu cea profetică, că nu este şi nu a fost arhiereu ci a săvîrşit numai o. lucrare asemănătoare cu a celei mai înalte preoţii şi că nu este şi nu a fost împărat, lepădîndu-Se mereu de asemenea comparaţii sau confuzii şi săvârşind o lucrare dumnezeiască de păstorire sau de cîrmuire a credincioşilor care fac parte din împărăţia cerurilor nu din vreo împărăţie pămîntească, adică a credincioşilor care intră atît în alcătuirea chipului văzut cît şi în alcătuirea chipului nevăzut al Bisericii.

De asemenea este necesar să precizăm aici că nu se relevă îndeajuns în scrierile de specialitate faptul că această întreită lucrare prin care s-a săvîrşit mîntuirea noastră, n-a încetat şi nu încetează nici o clipă, pentru că Mîntuitorul este propovăduitorul permanent al creştinilor, el este sfinţitorul permanent al vieţii creştine, ceea ce se spune de altfel în mod clar într-o rugăciune de la Sfînta Liturghie prin cuvintele : «Tu eşti cel ce aduci şi Cel ce Te aduci», ci pentru că El rămîne nu numai un cap nevăzut, şi impasibil, ci şi un cap activ, cîrmuitorul ei cel mai înalt pînă la sfîrşitul veacurilor.

De aci rezultă că lucrarea Mîntuitorului cea întreită deşi se continuă în Biserică, ea nu se mai repetă, ea s-a săvîrşit odată pentru totdeauna şi că mijloacele pe care Mîntuitorul le-a lăsat Sfinţilor Apostoli şi prin ei Bisericii însăşi ca să continue cele trei lucrări pe care le-a săvîrşit Mîntuitorul, trebuiesc înţs!'se ca mijloacele dumnezeieşti care au fost puse la dispoziţia oamenilo. ^i pe care aceştia le pot folosi în limitele condiţiilor umane iar nu ca nişte dumnezei.

Totalitatea acestor mijloace formează puterea bisericească spefcifieă, adică puterea religioasă a Bisericii care este în fond una şi nedespărţită după cum a fost şi lucrarea Mîntuitorului şi după cum este şi Biserica însăşi. Totuşi, ţinînd seama de modul deosebit în care s-a folosit această putere de, însuşi Mîntuitorul, vizînd trei categorii de lucrări esenţiale pentru viaţa religioasă şi pentru mîntuire, ea se împarte, cu raportare la aceste trei categorii de lucrări strâns legate de natura omenească, iar nu de cea divină, în *trei părţi* şi anume, în : *putere învăţătorească sau propovăduitoare, putere sîinţitoare, preoţească sau sacramentală şi* în *putere pastorală, cîrmuitoare, conducătoare sau jurisdicţională* cum i se mai zice, folosindu-se un cuvînt împrumutat din limbajul juridic comun.

După cum s-a mai spus în alcătuirea, puterii bisericeşti, pe lîngă mijloacele religioase specifice care sînt reprezentate de elementul divin sau de factorul divin, mai intră şi elemente sau mijloace de natură *morală* şi altele chiar de natură materială. Faptul acesta îl atestă rînduielile bisericeşti din epoca apostolică şi post apostolică şi întreaga tradiţie a Bisericii.

Elementul moral sau mijloacele morale care intră în alcătuirea puterii bisericeşti, constau în primul rînd în actele de voinţă pe care le săvîrşesc în aplicarea sau în folosirea mijloacelor religioase însăşi, persoanele sau instituţiile ori organele 'colegiale care deţin şi exercită puterea bisericească. Acestea sînt în mod firesc puse în situaţia de a chibzui şi de a lua hotărîri, ţinînd seama de toate condiţiile în care trebuie să aplice mijloacele religioase ale puterii bisericeşti şi ca atare ele trebuie să stabilească o serie de norme cu caracter moral şi altele cu caracter juridic pentru organizarea şi conducerea vieţii bisericeşti. Aceasta cu atît mai mult cu cît în moştenirea sau în succesiunea apostolică nu există norme cu caracter juridic şi există numai norme cu caracter religios şi moral ca parte a tradiţiei apostolice iar nu ea elemente care intră în succesiunea apostolică, luată în sens restrîns.

Ca elemente sau mijloace ale puterii bisericeşti create printr-un efort moral de către autoritatea bisericească trebuie privite toate normele morale şi juridice stabilite de această autoritate în$_t$acord cu normele religioase pentru organizarea şi conducerea Bisericii. Fireşte însă că cel dintîi element moral ce intră în alcătuirea puterii bisericeşti este, precum s-a amintit, însuşi *efortul de voinţă* pe care-1 face autoritatea bisericească prin toate actele de organizare şi conducere a Bisericii.

Avem aşadar două elemente sau două feluri de mijloace noi care nu provin direct din voinţa divină şi care nu fac parte din conţinutul succesiunii apostolice — în sensul specific al acesteia — şi anume :

— întregul efort de voinţă pe care-1 săvîrşeşte autoritatea bisericească în săvîrşirea actelor de organizare şi de conducere a Bisericii

prin aplicarea elementelor religioase ale puterii bisericeşti, apoi prin aplicarea normelor morale şi a celor juridice ;

— totalitatea normelor morale şi juridice elaborate de autoritatea bisericească spre a servi ca mijloace adecvate şi eficiente in exercitarea sau în aplicarea puterii bisericeşti la toate condiţiile obiective pe care le aduce cu sine sau le creează devenirea istorică, adică prefacerile continui ale vieţii omeneşti.

Atît *efortul* pentru aplicarea tuturor mijloacelor de care se serveşte autoritatea bisericească cît şi acela special pentru întocmirea sau elaborarea continuă de norme noi, precum şi pentru adaptarea acestora la nevoile şi condiţiile obiective ale vieţii care se succed vertiginos, reprezintă un prim factor omenesc de mare importanţă care intră în alcătuirea conţinutului puterii bisericeşti.

Un al doilea factor de aceeaşi natură, adică un al doilea factor omenesc care intră activ în acţiune şi dă un anumit conţinut nou puterii bisericeşti, este factorul reprezentat de *voinţa credincioşilor* care este sau trebuie să fie în colaborare permanentă cu voinţa autorităţii bisericeşti:, pentru că mijloacele pe care le aplică aceasta, ca mijloace religioase create direct prin voinţa divină să fie deplin suficiente şi pentru ca toate celelalte mijloace pe care le creează în mod principal autoritatea bisericească să fie expresia voinţei întregului Corp al Bisericii, să corespundă deplin naturii „şi rostului Bisericii, precum şi să poată fi sau deveni deplin eficiente şi ele.

în această privinţă mai apar necesare o serie de precizări sau arătări mai concrete ale modului în care intră activ al doilea factor omenesc în conţinutul puterii bisericeşti prin contribuţia pe care o aduce la aplicarea puterii bisericeşti şi la elaborarea de noi mijloace ale acesteia.

— Cel mai obişnuit mod în Care voinţa credincioşilor intră ea factor activ şi ca element constitutiv în crearea unui important element al puterii bisericeşti, este acela de participare prin expresia voinţei lor la alegerea persoanelor destinate să fie subiecte personale ale puterii bisericeşti sau ale celor destinate să constituie împreună subiecte colegiale sau persoane morale şi în această calitate tot subiecte ale puterii bisericeşti. Odată designate acestea, prin voinţa credincioşilor, ele reprezintă sinteza de putere omenească pe care o poate exprima voinţa celor care îi aleg şi astfel să creeze elementul uman de bază al puterii bisericeşti, căruia i se adaugă prin hirotonie şi prin celelalte acte auxiliare elementul divin al aceleiaşi puteri, aşa încît puterea bisericească apare constituită' atît printr-un act al voinţei lui Dumnezeu cît şi printr-un act al voinţei credincioşilor, adică prin intervenţia activă a factorului divin şi a factorului uman, factorul divin reprezentînd fără îndoiala elementul principal.

— Un alt mod, în care voinţa credincioşilor contribuie în chip tot atît de esenţial la crearea altor elemente ale puterii bisericeşti, este acela în care ei colaborează cu autoritatea bisericească la exercitarea întregii puteri bisericeşti începînd cu actele puterii sfinţitoare a căror eficacitate o condiţionează starea morală şi voinţa credincioşilor, tjecînd apoi la actele puterii învăţătoreşti şi la acelea ale puterii cîr-

muitoare, în legătură cu care voinţa credincioşilor îndeplineşte un rol tot atît de important nu numai prin acceptarea pasivă prin acte de voinţă a adevărurilor de credinţă, a normelor sau legilor şi altor rînduieli bisericeşti, ci prin participarea activă la păstrarea adevărurilor de credinţă la răspîndirea şi ia apărarea lor, precum şi la adoptrea hotărîrilor prin care se statornicesc noi norme religioase, morale şi juridice pentru viaţa Bisericii, de către adunări reprezentative ale întregii Biserici numite sinoade sau soboare.

Un alt factor de natură morală care intră în conţinutul puterii bisericeşti, este acela pe care-1 constituie chipul moral al acestei puteri, adică forţa care iradiază din ea influenţînd conştiinţa oamenilor şi determinînd-o să accepte mijloacele de care uzează autoritatea bisericească în exerciţiul funcţiunii sale.

Elementul material sau mijloacele de natură materială care intră ca un al treilea factor deosebit prin natura lui de cel religios sau divin ca şi de cel moral, în alcătuirea puterii bisericeşti este reprezentat de toate mijloacele materiale de care se serveşte autoritatea bisericească în întreaga sa lucrare. Ele nu constau fireşte în mijloace de represiune, în mijloace de constrîngere fizică ca acelea care intră în alcătuirea forţei fizice a societăţii civile, ci constau în alte mijloace materiale care pot fi înfăţişate astfel : — mijloacele materiale de păstrare şi difuzare a adevărului revelat; — mijloacele materiale care se folosesc în exercitarea sau în aplicarea puterii sfinţitoare ; — mijloacele materiale care se folosesc pentru fixarea, difuzarea şi aplicarea normelor religioase morale şi juridice de care se serveşte Biserica ,• — mijloacele de sancţionare sau pedepsire a credincioşilor şi a clericilor împreunate cu măsuri de îndepărtare temporară sau de durată mai îndelungată din obştea Bisericii sau din funcţiuni în cazul clericilor, precum şi acelea care impun anumite jertfe sau contribuţii materiale,• — mijloacele economice pe care le foloseşte Biserica în mod inevitabil, deci toate bunurile de această natură ale Bisericii, şi în fine ; — cel mai important mijloc care este şi de natură materială dar care de obicei nu este trecut între cele de această natură, este însuşi omul ca purtător al puterii bisericeşti sau ea subiect al acesteia, ca răspunzător de întrebuinţarea ei sau ca simplu membru al marei obşti a Bisericii.

Constituită din cele trei categorii de elemente sau de mijloace care intră în alcătuirea ei şi adică din cele de natură religioasă divină apoi din cele de natură morală şi din cele materiale de natură umană, puterea bisericească în toată alcătuirea ei este menită sau destinată să fie folosită, aşa cum s-a conturat ea din elementele arătate, numai în cadrul chipului văzut al Bisericii, nefiind destinate şi pentru chipul ei cel nevăzut.

Se înţelege de la sine că elementul reprezentat de mijloacele religioase divine este elementul esenţial, fără de care celelalte elemente de natură morală şi materială nu s-ar fi putut constitui şi n-ar avea nici un rost. Cu toate acestea puterea bisericească numai astfel constituită este adecvată naturii şi vieţii omeneşti, adică este corespunzătoare rostului care i s-a dat de către însuşi Mîntuitorul de a fi folosită în

forme potrivite vieţii omeneşti, accesibile cunoaşterii şi acceptării lor din partea oamenilor şi prin aceasta eficiente în lucrarea lor.

în ce priveşte elementul religios cu raportare la cel moral, mai sînt de făcut o seamă de precizări pentru a nu rămîne vreo îndoială în ceea ce priveşte caracterul sau Calitatea de component al puterii bisericeşti.

Prin elementul religios înţelegem, în cadrul concret, elementul divin care intră în conţinutul specific al succesiunii apostolice. Acest element constă după cum s-a arătat din dreapta credinţă şi din harul sfinţitor. Se înţelege însă că aceste elemente impun anumite norme religioase şi altele de natură religios-morală derivate din ele, care trebuiesc observate în viaţa Bisericii şi care se folosesc de autoritatea bisericească în lucrarea ei.

De asemenea, trebuie să se înţeleagă că însăşi. autoritatea bisericească, prin condiţii determinate, poate să stabilească . noi norme cu caracter religios şi moral, al căror conţinut trebuie să fi6 de acord cu adevărul revelat, dar a căror utilitate nu apare decît în anumite epoci ale istoriei. Normele din această categorie intră după natura lor fie între mijloacele religioase propriu-zise, fie între mijloacele morale ale puterii bisericeşti.

Cu raportare la acestea, dintre normele pe care le foloseşte autoritatea bisericească în lucrarea sa, numai singure normele juridice nu sînt expresii directe ale adevărului revelat! şi au. specificul de a fi norme tipice create de voinţa omenească în acord ou adevărul revelat, beci, ca atare, ele intră în elementele care constituie împreună ceea ce în general se numeşte elementul moral al puterii bisericeşti fiindcă sînt creaţii proprii ale voinţei oamenilor iar nu numai aplicări la relaţiile religioase şi morale ale unor adevăruri revelate, cum este cazul cu normele religioase şi morale de care se serveşte, autoritatea bisericească.

2. **împărţirea puterii bisericeşti**

S-a arătat ca orice putere rezidă într-o sumă de mijloace care cuprind în ele însuşiri sau virtuţi apte sau în stare să îndeplinească prin ele- o lucrare. Puterea bisericească, prin urmare, trebuie să fie şi ea o sumă de mijloace care au în sine însuşirea de a putea să îndeplinească o lucrare. Aceste mijloace însă trebuiesc să fie puse în mişcare sau folosite sau aplicate la realităţile vieţii tot de către om, căci de la sine nici unul dintre ele nu îndeplineşte lucrări, decît în mod automat, mişcîndu-se în cadrul mare al legilor imuabile ale naturii. Dar, fireşte, nu este vorba de acele mijloace oare servesc ţelurile naturii, indiferent de voinţa omului, ci este vorba de acele mijloace care servesc ţeluri fixate de om, urmărite de acesta şi pentru care el se străduieşte, fie singur sau ajutat de semenii săi — cum este cazul în societăţi civile —yfie împreună cu Dumnezeu ajutat de El, cum este cazul în societatea religioasă sau în Biserică.

Va să zisă, revenind la puterea bisericească, prin ea trebuie să înţelegem, aşa cum s-a arătat, suma sau totalitatea mijloacelor pe care

ie deţine şi le întrebuinţează autoritatea bisericească, pentru a îndeplini misiunea sau scopul Bisericii.

Fără îndoială, că, folosite aceste mijloace de către cei care le deţin, prin ele se înfăptuiesc o mulţime de scopuri sau lucrări mărunte privind pe individ sau grupurile mai mici de creştini. Toate însă ţintesc la îndeplinirea scopului general al Bisericii, care este mîntuirea.

Nu este greu să ne dăm seama, deci, că orice lucrare care se face în cadrul Bisericii, reprezintă un act al puterii bisericeşti, o întrebuinţare a mijloacelor din care este alcătuită această putere, fapt pentru care orice astfel de act se şi numeşte aplicare a puterii sau exerciţiu, sau exercitare a puterii bisericeşti.

Diseuţînd cuprinsul puterii şi văzînd că el este alcătuit din mai multe mijloace, putem să ne dăm mai bine seama că unele dintre acestea, au caracter divin, cele mai importante, iar altele, cele mai puţin importante, au caracter omenesc. Şi folosirea unora şi folosirea celorlalte este deopotrivă -de necesară şi nu se poate face abstracţie de una, cînd se foloseşte cealaltă, decît în foarte rare cazuri şi, de fapt, în mod comun sau obişnuit ele se folosesc concomitent, aşa încît nici nu se poate sesiza deosebirea dintre ele.

Puterea bisericească avînd caracter divino-uman, corespunzător naturii divino-umane a Bisericii, este şi ni se prezintă totuşi ea putere unitară, după cum Biserica însăşi ni se înfăţişează ca o unitate ce reprezintă una dintre însuşirile ei esenţiale, definită chiar prin Simbolul credinţei, în care ni se spune că Biserica este una, sfîntă, sobornicească şi apostolică. După cum natura divino-umană a Bisericii nu-i prejudiciază unităţii tot aşa nici natura divino umană a puterii bisericeşti, nu-i prejudiciază imitaţii acesteia.

Prin urmare, despre puterea bisericească trebuie să spunem că este unitară, că ea nu este împărţită, după cum Biserica însăşi nu poate fi împărţită; nu se poate detaşa vreo parte din ea sau mai precis nu se poate renunţa la nici o parte din ea.

Cu toate acestea, întrebuinţarea sau aplicarea puterii bisericeşti se face potrivit celei mai bune împărţiri metodice, corespunzătoare naturii omeneşti, pe care însuşi Domnul nostru lisus Hristos a observat-o în lucrarea Sa mîntuitoare, săvîrşind prin acte deosebite, întîi lucrarea învăţătorească, apoi pe cea mîntuitoare sau sfinţitoare şi apoi pe cea de cîrmuitor. Potrivit acestor trei serviri sau lucrări deosebite ale Mîntuitorului, toţi cei care în cadrul Bisericii deţin puterea cu care El a înzestrat Biserica întreagă, iar nu o singură categorie de membri ai ei, o exercită în acest chip întreit: învăţînd, sfinţind şi cîrmuind.

Prin toate aceste trei lucrări, de învăţare, de sfinţire şi de cîrmuire, Biserica continuă opera Mîntuitoraluî.

Realizîndu-le continuu,' s-a adoptat următoarea împărţire a mijloacelor prin care se săvîrşeşte fiecare lucrare în parte : mijloacele prin care se săvîrşeşte lucrarea învăţătorească, cele prin care se săvîrşeşte lucrarea sfinţitoare şi cele prin care se săvîrşeşte lucrarea de conducere şi care au fost numite putere jurisdicţională.

Ce trebuie să se înţeleagă mai precis prin fiecare din aceste trei - ramuri ale puterii unice a Bisericii ?

Prîn puterea învăţătorească se înţelege totalitatea mijloacelor de care dispune şi pe care le foloseşte Biserica în scopul propovăduirii neîntrerupte a adevărului revelat, adică a învăţăturii de credinţă, aşa cum a propovăduit-o Mîntuitorul şi cum i-au transmis-o Bisericii ucenicii şi Sfinţii Săi Apostoli. Această putere a fost dată Sfinţilor Apostoli şi urmaşilor lor şi clerului în genere de către Mîntuitorul, atunci cînd i-a trimis în lume, spunîndu-Ie : «Drept aceea, mergînd învăţaţi toate neamurile» (Mt. 28, 19) ; sau : «Mergeţi în toată lumea şi propovăduiţi Evanghelia la toată făptura» {Mc. 16, 15).

Investiţi cu această putere, Apostolii au transmis-o urmaşilor lor, episcopii, preoţii şi diaconii, care o deţin pînă astăzi şi o exercită împreună, dar în grade diferite.

In exerciţiul continuu al acestei puteri, adaptînd-o la nevoile Bisericii, ea a luat mai multe Înfăţişări şi anume : în primul rînd una pozitivă, aceea care cuprinde păstrarea adevărului credinţei (cateheza, predica şi misiunea) şi apoi înfăţişarea pe care o putem numi negativă şi care cuprinde combaterea rătăcirilor sau ereziilor şi apărarea credinţei.

Exercitîndu-şi puterea învăţătorească sub aspectul ei pozitiv, Biserica a organizat şcoli religioase de diverse tipuri şi misiuni interne şi externe.

Cum adevărul de credinţă care trebuie propovăduit şi apărat reprezintă un adevăr mîn'tuitor de la care cine se abate nu mai poate nădăjdui mîntuire, păstrarea şi transmiterea acestui adevăr nu putea fi încredinţată numai puterilor omeneşti sau nu poate fi lăsată numai în nădejdea acestora, de aceea Mântuitorul a înzestrat Biserica sa în întregimea ei cu o putere sau cu o însuşire specială, pe care se reazemă întreaga putere învăţătorească a Bisericii şi anume cu însuşirea cunoscută sub numele cfe infailibilitate, adică eu puterea de a nu greşi în chestiuni de credinţă.

Aici trebuie să facem distincţia cuvenită între această însuşire pe care o are Biserica în totalitatea ei şi între faptul că episcopii şi preoţii deţin şi exercită puterea învăţătorească în mod obişnuit, în Biserică, activitatea de propovăduire şi de apărare a adevărului de credinţă, Ea reprezintă o funcţiune oarecum specializată şi organizată după rînduielile comune ale activităţii omeneşti, *pe cînd păstrarea nealterată, fără de greş a adevărurilor de credinţă, nu reprezintă o astfel de funcţiune, ci o lucrare care condiţionează în mod esenţial şi principal mîntuirea. Iar această lucrare nu o poate îndeplini decît Biserica în totalitatea ei, căreia în această totalitate i s-a dat însuşirea infailibilităţii sau harisma infailibilităţii, pe care nu o are nici un episcop sau membru al ierarhiei, nici personal, nici în colectiv.

In ceea ce priveşte puterea sacramentală sau sfinţitoare, trebuie să spunem că aceas'ta reprezintă totalitatea mijloacelor prin care se poate sfinţi viaţa credincioşilor, administrîndu-li-se harul sfinţitor.

Mijloacele care constituie puterea sfinţitoare, le deţin şi le întrebuinţează în exerciţiul funcţiunii lor membrii clerului în frunte cu episcopii.

Această putere a fost dată în mod special Apostolilor de către Mîntuitorul,' atunci cînd trimiţîndu-i în misiune le-a spus nu numai să

înveţe toate neamurile, ci şi să-i boteze : «Botezîndu-i pe ei în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfîntului Duh» (Mt. 28, 19) ; sau: «Cel Care crede şi se va boteza se va mîntui» (Mc. 16, 16) ; sau : «Luaţi -Duh Sfînt, cărora le veţi ierta păcatele...» (In. 20, 21—23) ; sau : «Cîte veţi lega pe pămînt...» (Mt. 18, 18).

Dar şi puterea sfinţitoare trebuie înţeleasă ea o putere a Bisericii, pe care însă o deţin din mandatul ei, şi o exercită ca pe o funcţiune, organele speciale instituite în acest scop, adică membrii clerului sacramental sau de instituire divină a 'Clerului instituit prin hirotonie.

întreaga putere sacramentală sau sfinţitoare a Bisericii o deţin episcopii, căci lor le-a fost transmisă de către Sfinţii Apostoli, iar parţial, deşi în cea mai mare parte, o deţin preoţii sau presbiteri!, şi numai într-o foarte mică măsură o deţin diaconii.

Cuprinsul ei rezidă în calitatea harieă de a săvîrşi cele şapte Taine ale Bisericii şi ierurgiile care sînt şi ele de mai multe feluri, adică, sfinte slujbe, binecuvîntări, care nu implică comunicarea harului sfinţitor prin mijlocirea unei taine-

De puterea sacramentală, înţeleasă în acest sens, se deosebeşte aşa-numita putere harismatică ; aceasta constă în însuşirea sau calitatea pe care o primeşte cineva în mod excepţional, pe căi neobişnuite sau cunoscute numai lui Dumnezeu, de a săvîrşi fapte minunate sau chiar minuni. Se ştie că această putere au avut-o Sfinţii Apostoli, dar ei n-au transmis-o împreună cu cea sacramentală propriu-zisă urmaşilor lor, pentru că darurile care constituie puterea harismatică au fost şi au rămas întotdeauna personale, chiar şi în cazul Sfinţilor Apostoli.

Puterea aceasta harismatică o are Biserica din sînul căreia nu au lipsit niciodată, prin prezenţa şi lucrarea în ea, a sfinţilor. în primele veacuri ale Bisericii această putere harismatică sau darurile numite harisme le-au avut atît unii credincioşi simpli, cît şi unii membrii ai clerului, folosindu-le în lucrarea pe care au desfăşurat-o în sînul Bisericii.

A treia ramură a puterii bisericeşti cunoscută sub numele de putere jurisdicţională, este puterea de conducere a Bisericii, care constă din totalitatea mijloacelor pe care le deţin şi le foloseşte sau le întrebuinţează autoritatea bisericească pentru*, cîrmuirea sau ducerea spre mîntuire a credincioşilor. Prin aceasta se înţelege mai precis lucrarea de organizare, de conducere a vieţii sociale bisericeşti, lucrare în îndeplinirea căreia autoritatea bisericească foloseşte şi mijloacele comune de organizare şi' conducere a societăţii omeneşti. Şi această putere este o putere cu care Hristos a înzestrat pe Apostoli şi prin ei Biserica Sa, în măsura în care ea era necesară pentru lucrarea mîntuitoare, atunci cînd după învierea Sa le-a grăit Sfinţilor Apostoli zicînd : «Datu-Mi-s-a Mie toată puterea în cer şi pe pămînt. Drept aceea, mergînd învăţaţi toate neamurile... iînvăţîndu-le să păzească toate cîte am poruncit vouă şi iată Eu cu voi sînt în toate zilele pînă la sfîrşitul veacului» (Mt. 28, 18—20).

Se înţelege însă, că Mîntuitorul rămîne cîrmuitor sau conducător suprem, nevăzut, al Bisericii şi că Sfinţii Apostoli şi urmaşii lor sînt cîrmuitorii văzuţi ai Bisericii. Puterea de cîrmuire pe care ei au primit-o

şi o exercită in Biserică nu o deţin în totalitatea ei nici unul dintre Apostoli, sau dintre urmaşii lor. Ea este o putere cu care Hristos a înzestrat Biserica şi pe oare în mod văzut o deţin şi o exercită în numele Bisericii episcopii şi ceilalţi membri ai clerului, fiecare în proporţie corespunzătoare stării lui harice şi funcţiei pe care o îndeplineşte în Biserică, iar pentru întreaga Biserică o deţine episcopatul în totalitatea lui.

Această putere se exercită :în mod individual de către fiecare membru al clerului şi în mod colectiv, colegial sau sinodal, de către episcopii întruniţi împreună cu ceilalţi clerici, fie în sinod particular, fie în sinod ecumenic. La rîndul ei, puterea jurisdicţională a fost împărţită în trei ramuri, după principalele activităţi sau funcţiuni pe care le îndeplineşte şi anume : a) în puterea sau funcţiunea legislativă ; b) în puterea sau funcţiunea judecătorească ,• c) în puterea sau funcţiunea executivă. Fireşte că această împărţire nu cuprinde întreaga activitate de conducere, ci doar lucrările ei principale, după cum s-a remarcat. Şi încă nici pe acestea pe toate, căci, aşa după cum rezultă din însuşi exerciţiul puterii jurisdicţionale în Biserica, ea cuprinde ca acte foarte importante încă următoarele : alegerea şi investirea cu putere jurisdicţională a membrilor clerului, apoi convocarea sinoadelor, luarea hotărîrilor sinodale, aprobarea acestora, etc.

împărţirea tripartită a puterii jurisdicţionale este şi mai nouă şi nu este întru totul corespunzătoare, deşi din punct de vedere metodic o alta mai corespunzătoare încă nu s-a găsit. De aceea rămînem la ea, deşi în alte domenii ale dreptului ea a fost abandonată.

în fine, în sensul cel mai larg, puterea jurisdicţională cuprinde şi exprimă dreptul de a deţine şi exercita întreaga putere bisericească sub toate cele trei aspecte ale ei, pentru că lucrarea pastorală presupune deţinerea şi folosirea deopotrivă şi a puterii învăţătoreşti şi a celei'-, sacramentale şi a celei jurisdicţionale propriu-zise.

După cum s-a spus încă de la început, puterea bisericească constituie miezul sau baza autorităţii bisericeşti, aşa*că autoritatea bisericească concretizată în organe de conducere constituite în mod legal sau pe temeiuri de drept, nu este aşa zicînd, decît expresia legală a puterii, şi în acest sens ea nu trebuie confundată cu noţiunea de autoritate înţeleasă ca simplă expresie morală a puterii. Despre o astfel de autoritate, ca expresie morală a puterii, este vorba atunci cînd se spune despre o instituţie, despre o societate sau despre un individ că are autoritate sau că se bucură de autoritate.

Puterea bisericească unitară, ca şi sub cele trei aspecte, s-a arătat că pentru a putea fi aplicată realităţilor bisericeşti, este deţinută şi exercitată de diverse persoane, cărora li se încredinţează cîte o porţiune din aceasta sub formă de drepturi şi obligaţiuni.. Totalitatea drepturilor şi obligaţiunilor care definesc funcţiunea unei persoane purtătoare a puterii bisericeşti se cheamă în limbaj juridic oficiu bisericesc.

*

Sub aspectul acesta de oficii, puterea bisericească poate fi împărţită în felurite chipuri, după gradele funcţiunilor, după natura funcţiunilor, după specificul unora din funcţiuni.

3. Transmiterea puterii bisericeşti. Succesiunea apostolică. Deosebiri confesionale

Mîntuitorul însuşi a încredinţat întreagă această putere, în măsura in care este posibilă deţnedrea şi folosirea ei de către oameni, Sfinţilor Săi Apostoli, iar Sfinţii Apostoli au încredinţat-o Bisericii.

în chestiunea transmiterii puterii acesteia de către Sfinţii Apostoli Bisericii însăşi sau urmaşilor Sfinţilor Apostoli designaţi de ei înşişi într-un anumit fel, există unele deosebiri în modul în care este prezentat fie însuşi actul prin care ei au transmis întreaga putere sfintei Biserici, fie în ce priveşte înţelesul care i se dă expresiei: «succesiune apostolică» şi deci însuşi conţinutu/lui acesteia.

Astfel se pare că există o teză potrivit căreia Sfinţii Apostoli ar fi transmis puterea bisericească numai stării preoţeşti sau numai episcopilor şi abia prin aceştia Bisericii însăşi; după cum pe de altă parte se pare că există şi teza contrară, că Sfinţii Apostoli ar fi transmis puterea bisericească Bisericii în întregimea ei şi nu numai stării preoţeşti căreia i-au transmis o pairte din puterea bisericească numai în calitate de Slujitori sfinţiţi ai acesteia.

Mai există de asemenea teza potrivit căreia Sfinţii Apostoli ar fi transmis numita succesiune apostolică, numai episcopilor şi anume doar prin hirotonirea sau sfinţirea acestora, a cărei continuare neîntreruptă pe firul actelor de hirotonire episcopală sau arhierească, ar constitui esenţa succesiunii apostolice.

în fine s-ar părea că mai există o deosebire şi în ceea ce priveşte însuşi cuprinsul succesiunii apostolice, care ar fi redus la o succesiune fizică şi harică sau sacramentală fără a fi legată această succesiune de aceea în credinţă.

Dar deosebirile arătate şi despre care am spus că se pare că ar exista sub forme de teze aparte, dar în fond ar fi inconciliabile între ele, provin numai din faptul că problema succesiunii apostolice nu a fost privită în ansamblul ei, Ci numai din cîte un punct de vedere, adică numai cîte un aspect, sau şi pentru faptul că chiar atunci ea a fost privită aproape în ansamblul său, s-a omis cîte un aspect, sau cel puţin un aspect care este de o importanţă deosebită, şi nu numai atît, ci mai mult, acel aspect ar putea fi chiar alfa succesiunii apostolice.

De *noţiunea de succesiune apostolică* şi mai precis de existenţa reală a acestei succesiuni este legată şi condiţionată întreaga eficacitate a lucrării Bisericii, ba mai mult însuşi faptul existenţei reale a Bisericii deoarece fără de succesiune apostolică, adică fără de totalitatea mijloacelor pe care le-au transmis Sfinţii Apostoli Bisericii, nu ar exista sau nu ar putea exista nici Biserică şi se înţelege, cu atît mai puţin, nici lucrarea mîntuitoare a acesteia.

Ce se înţelege însă în modul cel mai precis şi mai deplin prin succesiune apostolică ? •

Prin această succesiune nu se înţelege o simplă consecuţie sau o simplă înşirare ori continuare a unui fir al preoţiei sau al harului sfinţitor de la Sfinţii Apostoli pînă astăzi sau pînă într-o anumită epocă din viaţa Bisericii în care s-ar analiza existenţa sau inexistenţa succesiunii apostolice. Nu înseamnează acest lucru, ci înseamnează ceea ce spune mai complet cuvîntul succesiune, înseamnează moştenirea rămasă de la Sfinţii Apostoli, adică întreaga lor moştenire nu numai aceea a harului sfinţitor pe firul unei succesiuni neîntrerupte.

Dar în ce constă această întreagă moştenire a Sfinţilor Apostoli ?

In totalitatea mijloacelor cu care ei au avut datoria, din .porunca Mîntuitorului însuşi, să înzestreze Biserica, adică din totalitatea elementelor de putere religioasă divină pe care ei au avut porunca să le lase ca zestre sau ca moştenire Bisericii pentru ea aceasta în posesia lor să poată să continue lucrarea Sa mîntuitoare.

Dar să vedem care au fost mijloacele sau puterile cu care au fost înzestraţi Sfinţii Apostoli şi dacă toate aceste mijloace au fost sau nu transmise sfintei Biserici ?

In puterea apostolică, ca mijloace care formau conţinutul acestei puteri, intraseră următoarele elemente :

a) — calitatea de apostol, calitatea unică de slujitori ai Bisericii aleşi direct de Mîntuatoruil şi înzestraţi de Bl cu toată puiterea necesară pentru conducerea Bisericii pînă la sfîrşitul veacurilor. Această înzestrare s-a făcut atunci cînd Mîntuitorul le-a grăit Sfinţilor Apostoli în felul următor : «Datu-Mi-s-a Mie toată puterea în cer şi pe pămînt, Drept aceea mergînd, învăţaţi toate neamurile botezîndu-i pe ei (în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfîntului Duh, învăţîndu-i pre dînşii să păstreze toate dîte am poruncit vouă; şi iată Eu cu voi sînt în toate zilele pînă la sfîrşitul veacurilor» (Matei 28, 18—20).

b) — Harismele ca daruri personale.

Calitatea de apostol cuprindea următoarele însuşiri : — Preoţia deplină sau preoţia apostolică ; — Deplina putere de a învăţa adică de a propovădui cuvîntul adevărului în plenitudinea lui şi pretutindeni şi anume fără de greşală, apostolii fiind organe ale Duhului Sfînt, ale Revelaţiei, care avînd să propovăduiască adevărul revelat prin viu grai sau în scris, aveau şi însuşirea de a nu putea greşi şi în chestiunile de credinţă; — Deplina putere cîrmuitoare sau conducătoare, fiecare avînd cum se spune jurisdicţie universală, nelimitată teritorial de jurisdicţia celuilalt, pămîntul nefiind împărţit în 12 circumscripţii apostolice şi nici avînd vreunul dintre ei jurisdicţia universală cum se pretinde în mod greşit.

Harismele cuprindeau următoarele însuşiri: —• Darul profeţiei ; — Darul taumaturgiei, adică darul de a face minuni; — Harisma sfinţeniei, adică însuşirea de a fi sfinţit înainte de orice eventuală canonizare sau aşezare în rîndul sfinţilor de către vreo altă autoritate decît aceea a Mîntuitorului. — In fine darul sau însuşirea de a grăi şi de a scrie în mod infailibil, ea organe ale revelaţiei, aşa precum s-a mai menţionat în legătură cu deplina lor putere de a propovădui adevărul revelat.

Din totalitatea acestor mijloace care, ca daruri sau însuşiri, au făcut parte din puterea Sfinţilor Apostoli, ei au lăsat ca moştenire- isau au transmis ca moştenire 'Bisericii, ca succesiune apostolică numai pe unele, căci nu le-âu transmis şi nicsi nu le-au'putut transmite pe toate!

Astfel ei nu au transmis şi nici n-au putut transmite următoarele însuşiri : —' Apostolatul, adică însuşirea sau calitatea de apostoli pe care a conferit-o numai Mîntuitorul, nelăsîndu-le puterea de a conferi şi ei în continuare căci altfel s-ar fi rînduit de a se alege apostoli pînă la sfîrşitul veacurilor, ceea ce nu s-a făcut, ci după cum se ştie, după alegerea în condiţii excepţionale a lui Matia şi a Sfîntului Apostol Pavel prin lucrarea directă a Domnului, calitatea de apostol nu a mai fost transmisă nimănui; — Preoţia apostolică, adică -puterea şi privilegiul divin de a fi începătorii preoţiei Bisericii, aceasta fiind iarăşi o însuşire şi un privilegiu rînduite numai pentru ei prin voinţa directă a Mîntuitorului; — Jurisdicţia universală, adică nelimitată teritorial care a constituit iarăşi o însuşire şi un privilegiu cu care i-a înzestrat numai pe ei Mîntuitorul în mod direct,• — Toate harismele care au fost daruri personale şi în special «Charisma veritaiis» adică harisma care le conferea infailibilitatea personală -ca organe ale revelaţiei, căci celelalte harisme ca de exemplu harisma sfinţeniei şi a taumaţurgiei s-a mai repetat şi pot să apară oricînd în Biserică, pe cînd aceea a infailibilităţii persoanei n-a mai apărut de la Sfinţii Apostoli.

Se înţelege că atît harismele care mai apar în viaţa Bisericii şi care n-au lipsit după epoca apostolică, nu fac şi nu pot face parte din succesiunea apostolică şi deci nici ele ca şi celelalte însuşiri pe care le-am amintit ca fiind strict legate de persoana Sfinţilor Apostoli, n-au putut fi transmise de aceştia sau n-au putut fi lăsate de ei moştenire Bisericii.

Care este atunci conţinutul moştenirii sau succesiunii apostolice ?

în chipul cel mai general la această întrebare se poate răspunde că Sfinţii Apostoli au lăsat drept moştenire Bisericii întreaga putere necesară pentru continuarea lucrării Bisericii şi că această putere ei n-au putut-o încredinţa decît Bisericii în totalitatea ei, ca Trup tainic al lui Hristos, căci numai Biserica în totalitatea ei este infailibilă şi ca atare numai ea prezintă garanţia că poate păstra nealterată revelaţia, adică adevărul de credinţă fără de care toate celelalte mijloace sau puteri prin care se lucrează mîntuirea în Biserică rămîn fără de bază şi neeficiente. '

Aceasta -însemnează că Sfinţii Apostoli netransmiţînd şi neputînd transmite însuşirea infailibilităţii nimănui în mod personal, au lăsat această însuşire ca moştenire numai Bisericii în totalitatea alcătuirii ei.

Dar modul în care se arată în Sfînta Scriptură că au procedat Sfinţii Aposoli la transmiterea puterii bisericeşti reiese că în cadrul Bisericii ei s-au oprit asupra unor persoane pe care le-au înzestrat ou harul preoţiei în cele trei trepte : a arhieriei sau episcopatului, a presbiteratului şi a diaconiei. De asemenea se arată că ei au înzestrat întreaga preoţie pe care au creat-o în trei trepte şi cu mijloacele sau cu pu-

terea de a păstra şi de a propovădui adevărul revelat, însă nu în mod infailibil, ci numai cu o putere ce ţine de puterea lor harică adică de starea preoţiei, putere care este mai mare decît a celorlalţi membri ai Bisericii, dar care nu le conferă infailibilitatea.

Se mai arată apoi că Sfinţii Apostoli i-au înzestrat pe cei părtaşi la preoţie şi cu mijloacele sau eu puterea de a-i conduce sau de a-i cîrmui pe credincioşi în viaţa şi strădania lor pentru dobîndirea mîntuirii.

Cu alte cuvinte Sfinţii Apostoli au transmis în mod special preoţiei atît mijloacele necesare de a săvîrşi lucrarea propovăduitoare, cea sfinţitoare şi cea cîirmuitoare, cît şi misiunea de a săvîrşi toate aceste trei lucrări, ca vase alese ale_Duhului, deosebite de ceilalţi membri ai Bisericii.

In această calitate toate cele trei trepte ale preoţiei de instituire divină sînt părtaşe la moştenirea apostolică pe care o deţin în mod solidar fiecare într-o anumită măsură, şi de aceea se poate spune cu drept cuvînt că succesiunea apostolică este deţinută de către preoţie sau de către întreaga stare preoţească, ei încredinţîndu-i-se în mod special în Biserică misiunea de a propovădui, de a sfinţi şi de a cîrmui viaţa credincioşilor.

Intrucît însă din cele trei trepte ale preoţiei, treapta arhieriei sau a episcopatului reprezintă sinteza preoţiei, ea deţinînd starea harică deplină a preoţiei, s-a obişnuit să se spună că această treaptă este deţinătoarea succesiunii postolice şi în acest înţeles li se spune episcopiilor urmaşi ai apostolilor.

De asemenea, întrucît fără de starea arhierească adică fără de treapta episcopatului, preoţia nu s-a putut transmite şi încetînd preoţia ar înceta să existe şi Biserica, s-a pus cu bună dreptate accentul cel mai greu în lămurirea noţiunii de succesiune apostolică, pe treapta episcopală şi pe neîntrerupta succesiune de la Sfinţii Apostoli pînă astăzi a acestei trepte. De aceea şi grija deosebită pe care a manifestat-o atît autoritatea bisericească cît şi obştea credincioşilor pentru asigurarea alegerii şi instituirii episeopilor :în strictă conformitate cu rînduielile tradiţionale moştenite de la Sfinţii Apostoli.

*

Din toate cele arătate în legătură cu deţinătorii succesiunii apostolice rezultă că, în sensul specificat, nu se greşeşte nici cînd se spune că Biserica este cea care a primit şi păstrează moştenirea apostolică, şi nici cînd se spune că preoţia este cea care a primit şi asigură păstrarea în continuare a succesiunii apostolice şi nici cînd se spune că arhieria sau episcopatul este factorul care asigură păstrarea succesiunii apostolice în Biserică.

în mod special trebuie arătat că accentul care se pune mereu pe episcopat ca păstrător al succesiunii apostolice se mai întemeiază şi pe faptul că miezul sau sîmburele puterii bisericeşti, pe care se întemeiază, din care derivă şi fără de oare nu există putere bisericească de nici un fel este însăşi starea harică pe care o conferă preoţia şi cu cît această stare harică este mai înaltă cu atît puterea bisericească se deţine

în chîp mai deplin, aşa încît în cazul concret al episcopatului, starea haricăă acestei trepte constituie reazemul şi izvorul celei mai înalte puteri sau autorităţi individuale în Biserică. Precizăm, autoritate individuală, întrucît în afară de aceasta mai există ca putere sau ca autoritate superioară în Biserică sinodul sau sinoadele cele de multe feluri.

Revenind acum la ceea ce s-a spus mai înainte că Biserica este prima şi cea mai deplină deţinătoare, păstrătoare a succesiunii apostolice, mai trebuie să facem următoarele precizări şi anume că :

Biserica în totalitatea ei are însuşirea de a păstra nealterat tezaurul adevărului revelat căci .numai ea în întregime se bucură de asistenţa Duhului Sfînt care îi conferă infailibilitatea; — înşişi Sfinţii Apostoli n-au fost creaţi în mod independent de Biserică şi n-au fost aşezaţi în afara Bisericii şi deasupra Bisericii, ci au fost chemaţi la existenţă în Biserică şi pentru Biserică şi încadraţi în întreaga lucrare a Bisericii căci toată lucrarea lor, făcînd abstracţie de modul în care îi privim noi ca persoane şi ca săvîrşitori în această calitate a întregii lucrări apostolice, lucrarea lor nu avea raţiune şi nu are altă raţiune decît ca" lucrare a Bisericii ; — Nici preoţia în totalitatea sa şi nici episcopatul socotit aparte nu a fost şi nu sînt elemente sau vase alese ale lucrării Mîntuitorului, a Sfinţilor Apostoli sau a Duhului Sfînt, în afara Bisericii sau deasupra Bisericii, ci numai în cadrul Bisericii şi pentru Biserică, în fruntea căreia au fost puşi ca organe ale ei, cu misiune specială de a păstra moştenirea apostolică şi ca părtaşe .la răspundere pentru păstrarea ei.

Aceste precizări pun şi mai bine în lumină problema moştenirii apostolice şi modul în care aceasta este păstrată în Biserică.

Cît priveşte cuprinsul succesiunii sau moştenirii apostolice, s-a văzut că el se reduce la acele mijloace sau puteri pe care Sfinţii Apostoli au avut şi mandatul şi posibilitatea de a le transmite sau de a le lăsa moştenire Bisericii. Ele sînt înfăţişate în mod obişnuit ca putere învăţătorească, putere sfinţitoare şi putere cîrmuitoare sau pastorală. în fond însă toate acestea se întemeiază — de fapt — pe puterea sfinţitoare şi derivă din aceasta, aşa încît întreaga putere bisericească se poate numi putere preoţească sau putere sfmţitoare sau putere sacramentală, căci fără de cea sfinţitoare rtoate celelalte nu au raţiune, întlrucît fără împărtăşirea harului sfinţilor, nici numai prin credinţă şi nici numai prin fapte bune nu se poate asligura mîntuirea în condiţiile în ,care s-a rînduit ca ea să fie dobândită prin lucrarea Bisericii. "

Aşadar, ţine de esenţa învăţăturii creştine ca puterea bisericească să fie socotită întemeiată pe starea pe care o conferă harul preoţiei şi pe care acest har o mijloceşte pentru viaţa creştină şi deopotrivă ca izvorîtă din această stare sau din această putere. Prin urmare este cu totul greşit să se vorbească despre vreo putere învăţătorească sau despre vreo putere jurisdicţională sau una cîrmuitoare în mod independent de puterea sfinţitoare, în sensul că aceasta ar putea să existe în mod independent de cea dintîi sau ar putea să fie transmisă prin acte fără de nici o legătură cu puterea sau cu starea harică a preoţiei ori de vreo natură specială cu totul deosebită de aceasta. Nici vorbă nu poate fi deci de vreo conferire a puterii învăţătoreşti sau a puterii jurisdic-

ţionale unor persoane care nu sînt părtaşe prin starea lor harică la puterea sfinţitoare adică unor persoane care nu fac parte din starea preoţească. Aceasta mai înseamnă apoi că nici acestor persoane nu li se pot conferi -cele două puteri, cea învăţătorească şi cea cîrmuitoare sau jurisdicţională, decît în mod corespunzător şi la nivelul treptei pe oare o deţin sau pe care se găsesc în preoţie.

Din toate acestea, cu privire la împărţirea puterii bisericeşti, rezultă că împărţirea tripartită, atît de obişnuită şi legată de omeneasca împărţire, în trei părţi a însăş.i lucrării mîntuitoare a Domnului nostru Iisus Hristos •— arhiereu, dascăl şi împărat — şi derivată din această împărţire este o simplă îrftpărţire metodică care nu afectează caracterul unitar al puterii bisericeşti, dar care serveşte la sistematizarea pe care o pretinde mintea omenească pentru a înţelege, în mod adecvat naturii omeneşti, adevărurile şi lucrurile divine din Biserică, precum şi pentru a asigura o mai bună organizare şi efectuare a lucrării Bisericii.

Rămîne însă nerezolvată o problemă: aceea care se pare că impune, ori adăugarea unei noi părţi adică a uneia a patra părţi la împărţirea tripartită a puterii bisericeşti, ori reducerea împărţirii tripartite la o împărţire bipartită adică la o împărţire numai în două părţi a puterii bisericeşti.

Problema aceasta adaugă o lucrare a puterii bisericeşti care se pare că ţine de puterea învăţătorească, de care de fapt este legată dar nu în plenitudinea sa. Este vorba de puterea de a păstra nealterat adevărul revelat. Această putere nu o are preoţia dar nici vreun alt element sau vreo altă parte care intră în alcătuirea Bisericii, ci o are numai Biserica în întregimea ei, adică în întreaga ei alcătuire, aşa cum se prezintă ea formată din toate elementele ei constitutive : cler şi credincioşi, adică preoţie şi stare laică. Deci această putere nu intră integral în puterea învăţătorească a preoţiei, căci o depăşeşte întrucît preoţia singură nu se bucură de infailibilitate căci este numai o parte a Bisericii. Dar preoţia cuprinde şi ea în cea mai mare măsură şi în chip. determinat de rînduielile tradiţionale ale Bisericii, păstrarea adevărului revelat deşi nu în mod infailibil. Deci lucrarea ei în această privinţă nu acoperă şi nu cuprinde întreaga lucrare şi putere a Bisericii de a păstra nealterat adevărul revelat.

Nu se poate spune însă că această putere, în plenitudinea ei, nu este o putere care face pare din succesiunea sau din moştenirea apostolică. Şi atunci, este evident că preoţia singură nu este păstrătoarea întregii succesiuni apostolice, oi numai împreună cu Biserica sau întrucât este un organ al Bisericii şi că pe de altă parte puterea de păstrare nealterata a adevărului de credinţă constituie o putere aparte-rezervată numai Bisericii şi lucrării ei ca totalitate. Avem de a face prin urmare cu o a patra parte a puterii bisericeşti, dacă o raportăm pe aceasta la cele trei a căror purtătoare este preoţia. Iar dacă reducem pe cele trei a căror moştenire şi transmitere o asigură preoţia la una singură la puterea sfinţitoare sau la puterea preoţească pentru raţiunile pentru care am văzut că se poate face această reducere, atunci ne găsim sau ajungem în faţa unei împărţiri bipartite a puterii bisericeşti şi adică : în puterea

Bisericii de a păstra nealterat adevărul revelat sau in puterea infailibilităţii Bisericii şi în puterea sfinţitoare a preoţiei.

Ţinînd seama de modul în care a evoluat cugetarea teologică prin dezbaterea problemelor de eclesiologie, precum şi de perspectiva în care apare alcătuirea şi lucrarea Bisericii Soi lumina unei eelesiologii descătuşată de schematismul scolastic, pare a fi mai indicată aceasta din urmă împărţire în două a puterii bisericeşti, întrucît prin ea se pune mai bine în lumină atît învăţătura despre natura Bisericii cît şi întreaga rînduială privitoare la rostul şi lucrarea ei în lume.

O altă problemă care trebuie lămurită, ţinînd seama de felul cum s-a observat pînă acum în legătură cu conţinutul Succesiunii apostolice, este aceea a elementelor care intră în mod esenţial în cuprinsul moştenirii lăsată Bisericii de Sfinţii Apostoli şi fără de care nu se poate vorbi de o adevărată succesiune apostolică.

Problema aceasta are o deosebită importanţă doctrinară şi practică, pentru că de lămurirea ei depinde stabilirea unui etalon prin care să se poată aprecia dacă într-o comunitate, într-o confesiune sau într-o Biserică s-a păstrat sau nu s-a păstrat succesiunea apostolică. Stabilirea acestui lucru este de natură să arunce luminile necesare asupra altor aspecte curente ale raporturilor intercreştine sau interconfesionale ca de exemplu asupra validităţii sau nevalidităţii unor taine, asupra posibilităţii de a se intra în comuniune cultică cu anumite organizaţii eclesiale precum şi în cele din urmă a posibilităţii de unire între diverse comunităţi eclesiale şi în ce condiţii.

Drept premiză, pentru a se putea răspunde într-un mod corespunzător şi deplin lămuritor la această întrebare, poate servi chiar împărţirea conţinutului succesiunii apostolice în două părţi, şi adică, în puterea de păstrare nealterată a adevărului revelat şi în puterea sfinţitoare. Cea dintîi asigură credinţa în adevărul său ea fapt original şi fundamental al vieţii Bisericii şi al întregii sale lucrări mîntuitoare, iar • cea de a doua asigură mijlocul de comunicare a harului sfinţitor, fără de care credinţa singură nu poate asigura întreaga lucrare a mîntuirii. Cu alte cuvinte aceste două elemente reprezină în fond alfa şi omega succesiunii apostolice, care trebuie privită ca fiind constituită : din dreapta credinţă şi din harul sfinţitor, iar toate celelalte elemente prin care se manifestă sau în care se concretizează puterea bisericească trebuie privite numai ca elemente derivate din acestea două care le pun şi pe acelea în adevărata lor lumină ca elemente auxiliare în raport cu acestea.

Să vedem acum mai precis ce temeiuri pot fi invocate în sprijinirea ••acestui mod de a vedea lucrurile.

Pentru a nu lăsa nici o îndoială asupra raportului stabilit între succesiunea apostolică în credinţă şi între cea sacramentală, se vor putea cita şi unele rostiri ale Sfinţilor Părinţi şi altor scriitori bisericeşti asupra succesiunii apostolice. Iată textele mai importante care se referă la problema de care ne ocupăm :

Hegesip (sec. II) spune că a verificat succesiunea apostolică a episcopilor Bisericii din Corint şi a celei din Roma, şi conchide, că în căzu-

rile tuturor succesiunilor episcopale şi în fiecare cetate se păstrează şi dreapta credinţă.

Irineu (sec. II), arătînd pe unde au predicat unii dintre Apostoli ca : Matei, Petru, Pavel, apoi ucenicii lor Marcu şi Luca, adaugă, că prin tradiţia apostolică s-a păstrat credinţa cea adevărată în fiecare Biserică şi că se poate demonstra pe firul succesiunii apostolice, de la episcopii aşezaţi de către Apostoli, pînă în vremea sa (sec. II), că nimeni n-a învăţat şi n-a cunoscut învăţăturile ereticilor. Continuă apoi cu enumerarea unor succesiuni apostolice, după ce spune că nu-i este cu putinţă să le enumere pe toate.

Tertulian, răfuindu-se tot cu ereticii, ca şi Irineu, foloseşte aceeaşi manieră, pentru a demonstra că învăţăturile ereticilor sînt scorniri tîrzii de după epoca apostolică, despre care nici urmă nu se găseşte nici în învăţătura Apostolilor şi nici în cea a urmaşilor acestora, episcopii apostolici, ca Policarp al Smirnei şi Clement Romanul, adică episcopii aşezaţi direct de Apostoli. Căci precum Apostolii n-au învăţat lucruri prin care să se deosebească între ei, ci unul şi acelaşi adevăr, tot aşa şi urmaşii lor au ţinut aceeaşi credinţă.

Cu toate că ereticii îşi confecţionează firme zise apostolice şi liste de episcopi, prin care vor să-şi dovedească succesiunea apostolică, încercările lor rămîn zadarnice, pentru că nu pot dovedi şi prin credinţă această succesiune.

Scriitorii bisericeşti preocupaţi deci de combaterea ereziilor, foloseau metoda de a opune uneltirilor şi falsurilor acestora, dovezi clare asupra faptului că, succesiunea apostolică, succesiunea în timp a urmaşilor acestora — episcopii — există numai în Biserică, iar nu şi în «bisericuţele» eretice şi arătau că prin această succesiune fizică s-a transmis, şi se păstrează mereu pe cale de tradiţie, adevărata învăţătură creştină.

Cel care s-a ocupat mai pe larg de această problemă este scriitorul Eusebiu al Cezareii. Am putea spune că în primele şapte cărţi ale Istoriei sale, Eusebiu urmăreşte în mod principal să arate toate succesiunile apostolice — despre care i-a fost posibil să găsească dovezi. De altfel chiar cuvintele cu care îşi începe Istoria sa, par să indice preocuparea lui deosebită pentru succesiunea apostolică.

In continuare el mărturiseşte că intenţionează să arate şi să salveze prin fixarea lor în scris, dacă nu toate succesiunile apostolice aşa cum s-au întrupat ele istoriceşte, apoi măcar ale celor mai vestiţi Apostoli ai Domnului după cum se păstrează ele şi astăzi în cele mai însemnate Biserici.

De-a lungul celor şapte cărţi ale Istoriei sale, Eusebiu'vorbeşte neîncetat de succesiunea apostolică, pe care o opune, ca armă a adevărului, tuturor ereticilor, care nici unul nu poate invoca o astfel de succesiune.

Astfel el arată, în lista cît se poate de completă,numele episcopilor care au păstorit în succesiune apostolică Bisericile din Ierusalim, Roma, Antiohia şi Alexandria de asemenea, prin menţiuni sporadice,

arată existenţa aceleiaşi succesiuni in Bisericile din Efes, Creta, Atena, Smirna, etc., şi constată că este imposibil să se numere nominal toţi aceia care cei dintîi au dobîndit succesiunea apostolică în întreaga Biserică sau în Biserica ecumenică.

Din toate cele arătate putem conchide, că pe bună dreptate Biserica veche, ca şi cea din vremea noastră, arată un interes deosebit succesiunii apostolice sub aspectul ei fizic, aşa zicînd, sau ca succesiune materială, condiţionînd de ea păstrarea credinţei adevărate şi deţinerea reală a puterii bisericeşti ide către urmaşii Sfinţilor Apostoli, mai ales de către episcop, dar şi de ceilalţi membri ai clerului părtaşi la preoţie, precum şi continuarea lucrării mîntuitoare şi deci garanţia că se asigură mântuirea prin lucrarea preoţească în cadrul Bisericii. Cît de mare importanţă are aceasta pentru conştiinţa credincioşilor şi pentru conştiinţa clerului, îşi poate da oricine seama, pentru că ea îi oferă o certitudine care temeluieşte nădejdea mîntuirii şi zidirii continue a Bisericii. Lipsa ei ar însemna deznădejde şi destrămare morală, şi o destrămare a vieţii bisericeşti în general.

După cum am văzut din felul în care înţeleg chiar şi succesiunea apostolică externă-fizică a episcopilor, Irineu, Tertulian, şi Eusebiu al Cezareei, aceasta constitue pentru ei doar o dovadă, un semn sau un criteriu ai păstrării credinţei celei adevărate. Încît nu se poate concepe una fără de cealaltă, pentru că, pe de o parte, credinţa lucrează prin harul sfinţilor, iar pe de altă parte, harul sfinţitor este condiţionat în eficacitatea lui de credinţă.

La fel gîndesc şi alţii. Irineu, vorbind despre Policarp al Smirnei, arată că el a fost nu numai instituit de către Apostoli ca succesor al lor în Smirna, ci a şi ţinut şi învăţat totdeauna cele pe care el însuşi le învăţase de la Apostoli, pe care le-a şi predat Bisericii şi care singure sînt adevărate.

Tertulian vorbind de adevărata Evanghelie declară că numai aceea este adevărată care a fost transmisă de la Apostoli prin episcopi, al căror început stă în Sfinţii Apostoli.

Pe aceeaşi linie se înscriu şi prevederile canoanelor 46, 47, 68 apostolice, 7 Sin. II ecum., 95 Trulan.

Vorbind despre succesiunea apostolică trebuie să avem în vedere faptul că aceasta nu este numai o succesiune sacramentală, independentă de succesiunea în credinţă, ci că în mod principial, succesiunea în credinţă primează, ea constituind temeiul transmiterii întregii puteri bisericeşti. Cu raportare la ea, transmiterea efectivă a puterii sacramentale pe cale de succesiune apostolică reprezintă doar o confirmare, un semn al existenţei sigure a credinţei adevărate. în cuprinsul succesiunii apostolice intră de fapt transmiterea întregii puteri bisericeşti iar nu numai o parte a acesteia.

4. Autoritatea bisericească

Autoritatea bisericească este expresia legală a puterii bisericeşti. Desigur însă, că natura acestei autorităţi, ca şi modalitatea de constituire şi de transmitere a ei diferă de natura autorităţii profane sau ci-

vile, de modalitatea de constituire şi transmitere a aceleia, şi, în fine, chiar şi în ce priveşte funcţiile precise pe care le îndeplineşte.

Astfel, cu privire Ia autoritatea bisericească";- trebuie să spunem că ea nu este o autoritate pur omenească sau constituită numai prin voinţa omului, după modul în care se constitue autoritatea civilă, ci ea este în mod esenţial o autoritate de natură divină, în sensul că miezul ei, adică factorul putere pe care se reazimă şi din care se dezvoltă, nu este derivat din voinţa oamenilor sau constituit, creat de aceştia, ci este un element cu care a înzestrat însuşi Mîntuitorul Biserica Sa. Acest element este cunoscut sub numele de putere bisericească. Aceasta, deşi este unitară, ni se înfăţişează totuşi sub trei aspecte după lucrările principale pentru care este destinată şi pe care le îndeplineşte şi anume : sub aspect de putere învăţătorească, sub acela de putere sacramentală şi sub acela de putere jurisdicţională.

Acesta fiind cuprinsul puterii bisericeşti, care reprezintă miezul şi izvorul autorităţii bisericeşti, este evident că prin el se deosebeşte radical autoritatea bisericească de orice altă autoritate profană. Dar,, autoritatea bisericească, dacă rezidă în mod principal după natura sa în acest element de putere dumnezeiască sau divină, ea nu este constituită în mod exclusiv din acesta, ei elementului divin i se. mai adaugă unul omenesc, constituit în mod natural prin voinţa membrilor societăţii bisericeşti, sau prin voinţa credincioşilor, căci nici una dintre persoanele sau instituţiile care deţin puterea bisericească, deci nici una dintre autorităţile bisericeşti, nu se instituie în mod automat, printr-o intervenţie directă a puterii divine, şi nici nu există în Biserică o castă în care să se transmită oarecum ereditar sau în chip cu totul mistic puterea bisericească. Ci, oricare persoană sau instituţie care este destinată să deţină şi să exercite puterea bisericească, se designează, se alege şi se instituie în funcţia respectivă, pentru care urmează să primească puterea dumnezeiască, prin acte de pronunţare a dorinţei membrilor Bisericii, prin hotărîri pe care le iau credincioşii şi clericii, fie întruniţi în adunare specială în acest scop, pe unităţi locale sau pe unităţi mai mari administraţiv-biseriiceşti, spunîndu-şi cuvîntul direct, sau prin reprezentanţii lor aleşi. Aşa încît este limpede că drept bază a puterii dumnezeieşti cu care se investesc conducătorii Bisericii, lor li se creează sau li se decerne o relativă şi corespunzătoare putere omenească mai bine zis, li se dă o oarecare putere, care emană din voinţa oamenilor, deci şi o putere ce se creează în mod natural, în mod obişnuit, aşa cum se creează puterea pe care o deţine autoritatea în societăţile profane.

Acest fel de putere omenească cu care sînt investiţi cei care ur^mează să primească şi puterea dumnezeiască pentru a deveni astfel cîrmuitori bisericeşti, reprezintă elementul natural al puterii bisericeşti, iar puterea dumnezeiască de care a fost vorba, reprezintă partea supranaturală sau elementul supranatural al aceleiaşi puteri bisericeşti.

Din acestea, se vede clar că autoritatea bisericească, cu privire la natura ei, se deosebeşte esenţial de autoritatea civilă sau de orice autoritate profană.

De asemenea, s-a putut vedea în parte că ea se deosebeşte şi după felul de constituire al ei, prin aceea că nu se constituie numai prin voinţa oamenilor, ci prin comunicarea unei puteri supranaturale sau divine, comunicare care se face prin acte cu totul deosebite, necunoscute, neuzitate in procedeele de constituire a autorităţii comune, omeneşti sau civile.

Acestea sînt în primul rînd, actul numit hirotonie, prin care se transmite partea sacramentală a puterii bisericeşti, adică aceea prin care se săvîrşesc Sfintele Taine. Alături de hirotonie mai există ca un mijloc asemănător, dar esenţial deosebit, actul hirotesiei, prin care se acordă doar binecuvîntări, împuternicindu-se cineva ea să îndeplinească o anumită funcţiune sacramentală sau administrativă în Biserică.

Un alt act specific bisericesc, care se foloseşte în transmiterea puterii învăţătoreşti, ca şi a aceleia jurisdicţionale sau de conducere în Biserică, este aşa-zisul act de trimitere canonică, act prin care autoritatea deja constituită a Bisericii, autorizează şi investeşte cu puterea dreptului, adică îndreptăţeşte pe acela care a primit deja partea sacramentală a puterii bisericeşti, şi numai în cazul cînd există la bază această putere, să o exercite atît pe aceasta, cât şi restul puterilor bisericeşti, adică după cum am spus, pe cea învăţătorească şi pe cea jurisdicţională.

Actul de trimitere canonică reprezintă o continuare, într-o formă deosebită, a actelor prin care Mîntuitorul a trimis pe Apostolii Săi în toată lumea ca să propovăduiască Evanghelia la toată făptura (Mc. 16, 15 ; Mt. 28, 19—20). Această asemănare este atît de mare, încît chiar şi actele scrise care se redactează în scopul arătat, sînt alcătuite ţinîndu-se seama în genere de felul în care le vorbeşte Mîntuitorul Apostolilor atunci cînd îi trimite la propovăduire, mod relatat în capitolul 10 al Evangheliei lui Matei şi în alte locuri.

S-a văzut din cele arătate, că şi transmiterea puterii bisericeşti se face prin acte deosebite de acelea prin care se transmite puterea sau autoritatea în societatea profană. Mai adăugăm, că în Biserică pentru transmiterea acestei puteri li se recunoaşte în mod legal calitatea respectivă numai episcopilor şi sinoadelor.

O deosebire firească uşor de înţeles după cele arătate, constatăm şi între felul în care se exercită puterea bisericească, sau între felul în care îşi îndeplineşte autoritatea bisericească funcţiunile şi între acela în care şi le îndeplineşte cea profană. Deosebirea aceasta rezultă din natura şi cuprinsul aparte al puterii bisericeşti faţă de cea profană. Aşa încît, ea este prea evidentă pentru a mai insista asupra ei. Căci, într-adevăr, unde s-ar mai putea oare vorbi de puterea sacramentală în legătură cu autoritatea civilă ?

5. Oficiile bisericeşti

Puterea bisericească, pentru a se aplica, se împarte în unităţi mai mici sau mai mari, care se încredinţează fie unor persoane individuale, fie unor grupuri de persoane sau colegii. Aceste unităţi de putere, după

natura lor, sînt constituite dintr-o seamă de drepturi şi obligaţii apte să asigure îndeplinirea lucrărilor necesare vieţii bisericeşti. Ele nu se constituie decît atunci cînd le reclamă necesităţile vitale ale societăţii religioase, ale organizării şi conducerii Bisericii. Fiecare unitate de putere bisericească însumează un cuantum din această putere, adică o cantitate absolut necesară pentru a se conduce o unitate bisericească sau pentru a se săvîrşi o anumită lucrarea bisericească.

O astfel de unitate de putere bisericească se numeşte în limbajul juridic oficiu, adică puterea lucrătoare activă care este pusă efectiv în s'ujba unei colectivităţi, pentru a satisface o necesitate vitală a acesteia. Cuvîntul oficiu nici nu înseamnă altceva decît lucrare, slujire, jservire sau oficiere.

Astfel fiind va trebui să definim oficiul bisericesc ca o unitate de putere, însumînd o seamă de drepturi şi obligaţii, prin exerciţiul cărora se satisface o necesitate importantă, sau o necesitate vitală a unei unităţi bisericeşti.

Drepturile şi obligaţiile care definesc un oficiu, sau pe care le cuprinde un oficiu bisericesc, sînt atribuite sau conferite, fie unei persoane, fie unui colegiu, care exercitîndu-le, îndeplineşte ceea ce se cheamă funcţiuni, adică lucrări corespunzătoare fiecărui oficiu. Lăsînd la o parte deocamdată organele cărora li se conferă oficiile bisericeşti, să vedem de cîte feluri sînt oficiile, cine le înfiinţează sau Ie transformă şi cum se ocupă oficiile..

După o împărţire generală admisă a dreptului canonic, oficiile bisericeşti se împart an: — oficii pastorale, didactice şi oficii administrative. Primele fiind cele prin care se cîrmuiesc credincioşii, în scopul de a-i ajuta să-şi dobîndească mîntuirea, cele didactice fiind cele din învăţămîntul teologic, iar cele din a treia categorie sînt cele care asigură buna funcţionare a aparatului administrativ bisericesc. — Oficii fundamentale şi auxiliare. Fundamentale sînt oficiile pastorale şi didactice, iar cele auxiliare sînt cele administrative ; — oficii ale clerului de mir şi oficii ale clerului monahal; — oficii compatibile şi oficii incompatibile, adică oficii care pot să fie deţinute de aceeaşi persoană, socotindu-se a nu fi nepotrivire sau sminteală din această pricină şi oficii care nu pot fi deţinute în acelaşi timp de aceeaşi persoană, pentru că, faptul ar fi socotit producător de sminteală, sau cu totul nepotrivit, în fond, noţiunea de compatibilitate şi incompatibilitate exprimă potrivire sau nepotrivire din punct de vedere moral-religios sau juridic ; — oficii movibile şi inamovibile, adică unele în care nu există stabilitate şi altele în care este asigurată această stabilitate pînă la o vîrstă sau pe toată viaţa.

înfiinţarea şi transformarea în diverse chipuri a oficiilor bisericeşti, adică înfiinţarea de putere bisericească, potrivit necesităţilor vieţii bisericeşti, şi transformarea acestora pe măsura schimbărilor care survin

în nevoile Bisericii, transformare prin care uneori oficiilor li se dă amploare, alteori — restrângere, unora li se schimbă caracterul, altele se unesc sau se contopesc etc., toate aceste acte sînt de atributul unităţii bisericeşti competente. Ele nu se pot înfiinţa şi nici transforma de vreo altă putere din afara Bisericii.

In ce priveşte ocuparea oficiilor bisericeşti este de observat că nici aceasta nu se poate face decît prin acte ale autorităţii bisericeşti, care a stabilit în această privinţă norme generale şi speciale.

Prima condiţie pentru ocuparea unui oficiu este ca acesta să fie vacant. Trebuie să relevăm însă faptul că există şi oficii care nu pot fi niciodată vacante şi anume acelea pe care le deţin unele grupuri sau colegii de persoane. Astfel sînt oficiile sinoadelor care nu încetează niciodată, chiar dacă anume împrejurări le-ar pune în imposibilitate de a funcţiona.

Ocuparea oficiilor vacante se face prin : — numire, alegere, consacrare sau hirotonie şi prin instituirea formală sau prin introducerea în atribuţiunile oficiilor.

Aceste procedee sînt reglementate printr-o seamă de dispoziţii canonice sau legale, care în general fac o deosebire care trebuie reţinută, între designarea cuiva prin alegere sau numire sau hirotonie pentru un anumit oficiu şi ocuparea efectivă a acelui oficiu prin instituirea formală, înscăunare, instalare, intronizare sau oricum s-ar numi. Actele din prima categorie odată săvîrşite, dau persoanelor în cauză îndreptăţire la oficiul în vederea căruia au fost numite, alese sau hirotonite, dar conferirea însăşi a oficiului, deci a drepturilor* şi obligaţiilor în care rezidă acesta, nu se face decît prin instituirea formală în respectivul oficiu. Instituirea formală se săvîrşeşte de obicei cu o anumită solemnitate, înzestrând pe cel instituit în oficiu cu un act deosebit al autorităţii bisericeşti, prin care se arată atît oficiul, cît şi drepturile şi obligaţiile care-1 definesc. Actul respectiv se cheamă singhelie pentru preoţi şi diaconi şi gramată pentru ierarhi (episcopi, mitropoliţi, etc.). Pentru unele din oficii mai este necesar şi un act asemănător, emis de puterea de stat, sub numele de : autorizaţie de funcţionare, decizie, decret, etc.

Un alt act care este legat de ceremonia instituirii formale în oficiu a gradelor bisericeşti mai înalte, episcop, arhiepiscop etc., este aşa-zisa investire sau învestitură, prin care se înţelege înveşmîntarea cu putere din partea autorităţii bisericeşti şi a celei de stat, a ierarhiilor, cărora li se oferă în mod simbolic cîrja pastorală sau şi alte insigne.

Introducerea în oficiu sau instituirea formală se numeşte pentru preoţi instalare, iar în cazul episcopilor, arhiepiscopilor etc., înscăunare sau intronizare.

Abia după ce cineva a fost instituit formal în oficiu, poate să-şi exercite drepturile în mod legal. Exercitarea acestora înainte de ocuparea formală a oficiului nu produce efecte juridice şi toate actele pe care cineva le-ar face înainte de a-şi ocupa oficiul pentru care a fost designat, sînt lovite de nulitate, ca ilegale.

G. BISERICA, INSTITUŢIE RELIGIOASA, **SUBIECT AL DREPTULUI**

Realitatea in caxe există şi în care se aplică puterea bisericească este Biserica însăşi cu tdate elementele care intră în structura sa. Este însă vorba nuriiai de Biserică sub aspectul său de comunitate religioasă creştină, adică de chipul văzut al Bisericii. Puterea bisericească de care a fost vorba în cele anterioare constituie mijlocul cu care Mîntuitorul a înzestrat, prin Sfinţii săi Apostoli, Biserica sub înfăţişarea ei de comunitate religioasă. Numai sub această înfăţişare Biserica constituie obiect al studiului Dreptului şi numai sub această înfăţişare ea are şi calitatea de subiect de drept,

Pentru determinarea mai precisă a noţiunii de Biserică în calitate de subiect de drept menţionăm că ea trebuie privită numai ca realitatea la care se pot aplica regulile de drept. Aceasta nu însemnează însă că la aceeaşi realitate nu se pot aplica regulile religioase şi morale şi nici ca le ignorăm pe acestea, ci numai că punem în relief acea înfăţişare a Bisericii care întruneşte condiţiile pe'ntru a i se putea- aplica, prin organizarea şi conducerea ei, normele cu caracter juridic.

Astfel, ca subiect de drept, Biserica poate fi definită drept comunitatea religioasă creştină al cărei ţel este înfăptuirea mîntuirii membrilor săi prin folosirea mijloacelor care intră în alcătuirea puterii bisericeşti.

Să vedem acum felul în care se prezintă structura Bisericii.

In general în structura Bisericii se constată mai întîi existenţa unui grup mare sau a unei mase mari de oameni care sînt legaţi între ei prin aceeaşi credinţă, prin aceeaşi nădejde a mîntuirii şi prin aceeaşi legătură a desăvîrşirii care este dragostea creştină. Dar membrii Bisericii sînt împărţiţi în trei categorii şi anume în membrii simpli care se numesc laici sau mireni şi cărora li se mai zice în mod comun credincioşi, în clerici şi în monahi.

Aceste trei categorii se deosebesc în mod evident una de cealaltă prin mai multe elemente.

în primul rînd cele două dintîi se deosebesc prin starea lor harică în care şi constă deosebirea esenţială, dintre . ele. Datorită faptului că ele se deosebesc prin starea lor. harică, au fost şi sînt numite pînă astăzi stări bisericeşti iar nu altfel, adică nu li se zice nici pături, nici clase sociale ci simplu stări ale Bisericii, sau stări bisericeşti.

Tot stare bisericească i se zice şi celei de a treia categorii de membri ai Bisericii pe care o formează monahii sau călugării şi căreia i se zice în mod curent starea monahală.

Prin urmare în structura Bisericii avem trei categorii de membri, categorii care se numesc stări şi acestea sînt: starea laică sau starea mirenească, starea clericală sau starea preoţească şi starea monahală sau starea călugărească.

In privinţa stării a treia, adică în privinţa stării monahale, este de observat că ea nu se deosebeşte de cele două dintîi prin vreo stare harică intermediară sau superioară ori inferioară acelora, ei ea se deosebeşte esenţial printr-o stare morală aparte de a celorlalte două stări şi poate fi socotită superioară stării morale comune a credincioşilor prin faptul că ea îşi impune să vieţuiască la- un nivel mai înalt, prin observarea celor trei principale sfaturi evanghelice : al ascultării, al sărăciei şi al castităţii. "

De asemenea, mai este de precizat că sub raport haric, membrii acestei stări pot face parte fie din starea laică, fie din starea clericală, clupă cum unii dintre monahi se găsesc exact în starea harică în care se găsesc creştinii laici, întrucît n-au primit decît taina Sfîntului Botez şi. a ungerii cu Sf. Mir, ori alte taine care le creează o anumită stare harică, nu însă şi pe aceea a cununiei şi a preoţiei, sau după cum alţii au primit Sfînta Taină a Preoţiei, în vreuna din cele trei trepte ale sale.

Monahii ca o categorie aparte a Bisericii n-au existat însă dintru început şi nu constituie sau nu reprezintă un element constitutiv esenţial al structurii Bisericii cum sînt credincioşii laici şi clerici, ci constituie un element auxiliar care a apărut prin diferenţierea în timp a masei de credincioşi din rîndurile căreia s-au ridicat prin alegerea unei vieţi mai austere, monahii. De aci rezultă că ei nu au în Biserică caracterul şi importanţa pe care o are elementul laic şi cel clerical fără de care Biserica nu poate să existe. Fără de elementul monahal ea a putut să existe timp îndelungat şi ar putea să dăinuiască şi de acum înainte.

După cele trei stări care intra în structura Bisericii, urmează să vedem ca un alt element important al acestei structuri, *unităţile organizatorice* locale şi teritoriale ale Bisericii.

Acestea sînt obştiile sau comunităţile mai mari sau mai mici în care s-au constituit după rînduieli aparte de organizare şi de conducere credincioşii laici şi clericii, nu însă şi monahii care, după cum vom vedea, s-au constituit în obşti independente de unităţile organizatorice ale Bisericii.

Cele dintîi unităţi bisericeşti locale s-au numit cu termenul simplu de Biserică (ecclesda) ori şi-au zis comunităţi sau obşti, ba uneori chiar şi familii. După ce s-au creat unităţi teritoriale mai mari acestora, li s-au zis parohii (Tiapoixta,). Parohiile erau formate din mai multe biserici locale, obşti, comunităţi sau enorii, iar mai tîrziu pe cale de dezvoltare a organizaţiei bisericeşti s-a ajuns la constituirea unor unităţi tertoriale mai mari care s-au numit fie după numele unor popoare, fie după numele unor ţinuturi, a unor insule sau a unor teritorii administrative, ca apoi să se constituie organizaţia, unitatea teritorială numită eparhie, provincie sau mitropolie, apoi altele numite dieceze sau exarhate, patriarhate, iar alături de ele au apărut şi s-au păstrat, între unităţile organizatorice pînă astăzi, unităţile numite Biserici autonome şi altele numite autocefale.

Este de menţionat că parohiile vechi s-au numit episcopii sau cetăţi şi că mai tîrziu între unităţile teritoriale au apărut şi protopopiatele.

Al cincilea element care intră în alcătuirea sau în structura socială a Bisericii este acela pe care-1 formează *organele de conducere* ale Bisericii. Acestea se mai numesc şi autorităţi bisericeşti şi se împart în două mari categorii şi anume : în organe individuale şi în organe colegiale sau sinodale.

Cele dintîi, organele individuale, sînt reprezentate de toate treptele clerului, adică din cele trei trepte de instituire divină şi din celelalte trepte de instituire bisericească, precum şi din slujitorii auxiliari şi din cei harismatici care au existat în Biserica veche.

. Numărul şi poziţia organelor individuale a Bisericii a crescut sau a scăzut în decursul istoriei după trebuinţele vieţii bisericeşti şi după posibilităţile acesteia,, păstrîndu-se astăzi în genere un număr aproape egal de trepte ale clerului sau ale slujitorilor bisericeşti în toate bisericile locale, deşi cu felurite deosebiri, fie în ierarhizarea acestora, fie în numele pe care-1 poartă unele dintre ele. în orice caz se poate spune ca adevăratele organe individuale de conducere ale Bisericii încep eu diaconul şi sfîrşesc cu patriarhul.

Al şaselea element important care intră în structura Bisericii, deşi nu pretutindeni în acelaşi fel, l-au format sau îl formează încă *comunităţile religioase.*

Dintre acestea există astăzi şi s-au menţinut pretutindeni numai obştea religioasă a monahismului, pe cînd celelalte care existaseră în vremurile mai vechi au dispărut cu timpul. Astfel a dispărut obştea parabo-1anilor, a diaconiţelor caire au durat totuşi timp foarte îndelungat, apoi a presbiterelor, a văduvelor, a fecioarelor, ş.a.

Alături de obştea monastică şi în locul vechilor societăţi religioase de bărbaţi sau de femei au mai apărut în diverse biserici alte tipuri noi de comunităţi corespunzătoare nevoilor vieţii bisericeşti şi condiţiilor în care se afla o biserică sau alta. între acestea sînt de amintit în primul rînd aşa zisele frăţii creştine, apoi frăţii ortodoxe, unele asociaţii misionare, apoi altele avînd destinaţia de a înviora misiunea internă, ori de a combate anumite rătăciri şi numite fiecare după specificul ţelului urmărit sau ţinindu-se seama de alte considerente. Astfel au existat şi mai există încă în unele Biserici obşti de tipul diaconiţelor, apoi comunităţi pentru misiunea externă sau altele pentru misiunea internă.

Al şaptelea element important care intră în alcătuirea sau în structura Bisericii îl formează *unităţile* sau *aşezămintele bisericeşti,* la care se adaugă, ca o categorie aparte, dar înrudită, şi fundaţiile dănora de asemenea li se zice şi aşezăminte.

în Biserica veche au existat numeroase instituţii sau aşezăminte de asistenţă socială, dintre care •— de altfel —- cca. şapte au reprezentat modul concret organizat şi statornic de aplicare a dragostei creştine. Aceste instituţii după categoria de fiinţe umane cărora le veneau în ajutor sau cărora le ofereau o asistenţă organizată şi de durată purtau următoarele denumiri: vrefocomii, adică case pentru adăpostirea copiilor nevîrstnici sau abandonaţi ; orfanottrofil, adică orfelinate în care erau întreţinuţi cu adăpost şi cu hrană copiii orfani,• partenocomii, case de adăpost pentru fete orfane sau rămase fără îngrijire din partea

familiei; gherontocomii, case de adăpost pentru bătrîni adica azile de bătrîni; hirocomii, case de adăpost pentru văduve rămase fără de nici un sprijin ; nosocomii, adică spitale, cum ,se numesc pînă astăzi sau vechile bolniţe ; şi în fine xenodohii,-case primitoare de străini sau hoteluri primitive.

Alături de aceste instituţii sau aşezăminte au mai apărut în decursul vremii, încă din primele veacuri, felurite instituţii de cultură cum au fost şcolile cele mai vechi de cultură creştină cunoscute sub numele de şcoli catehetice, apoi şcolile de formare a clerului al căror număr şi mod de organizare s-a schimbat mereu după cum au cerut nevoile vieţii bisericeşti.

Cît despre fundaţii care sînt numite şi ele pe drept cuvînt aşezăminte, natura şi numărul lor a variat iarăşi după posibilităţile fondatorilor şi după nevoile Bisericii. Ele au constat şi constau şi astăzi din mase de bunuri care au fost puse la dispoziţia Bisericii fie pentru a întreţine instituţii de asistenţă socială sau alte instituţii bisericeşti, fie pentru a satisface felurite alte trebuinţe ale vieţii bisericeşti, fie pentru a construi sau a întreţine din veniturile lor, biserici, mînăstiri, şcoli, ş.a.

în fine între elementele care intră în structura Bisericii, deşi într-un fel deosebit decît cele arătate pînă aici, se număra şi *legile şi instituţiile juridice ale Bisericii,* precum şi întreaga *ordine juridică a Bisericii* care leagă toate celelalte elemente, înzestrîndu-le cu un veşmînt aparte care se numeşte veşmîntul juridic ce constituie în acelaşi timp o pîrghie, prin care autoritatea bisericească acţionează asupra tuturor realităţilor care intră în structura sau alcătuirea Bisericii.

Prin natura sa, acest din urmă element este ţesut în întreaga structură a Bisericii şi din cunoaşterea lui se lămureşte şi mai bine caracterul de subiect de drept al Bisericii în genere, precum şi calitatea de subiect de drept, fie ca persoane fizice, fie ca persoane juridice a tuturor elementelor care intră în structura sau în alcătuirea Bisericii.

Toate elementele amintite !în enumerarea pe care am adoptat-o, dau contur şi conţinut organizaţiei Bisericii, care, privită prin prisma lor, este destul de complexă, dar închegată şi unitară, în acelaşi timp.

Pentru înţelegerea poziţiei şi rostului tuturor elementelor enumerate în viaţa bisericească este necesar să stăruim pe rînd asupra fiecăruia dintre elementele pe care le-am enumerat, în parte.

II.

MEMBRII BISERICII.. STĂRILE BISERICEŞTI

A. CLERUL, STAREA CLERICALA SAU PREOŢIA, LOCUL ŞI **IMPORTANŢA EI ÎN BISERICA**

1. Noţiunea de cler, ierarhie, preoţie şi **expresiile derivate din ele**

Sub numele de cler, se înţelege totalitatea slujitorilor bisericeşti care sînt instituiţi prin hirotonie.

înţelesul acestui cuvînt nu a fost de la început însă acela pe care-1 are astăzi.

Prin cler s-a înţeles iniţial totalitatea slujitorilor Bisericii, indiferent de starea harică în care se găseau, adică —• în acest înţeles — din cler făceau parte atît slujitorii bisericeşti de instituire divină: episcopii, presbiterii şi diaconii — aceştia în primul rînd —, cît şi toţi ceilalţi slujitori creaţi de către conducerea bisericească, după trebuinţă, adică ipodiaconii, exorciştii, lectorii etc., cu alte cuvinte toate gradele zise inferioare.

In vremea veche, în care cuvîntul cler avea acest înţeles, se alcătuiau atît Pe la centrele bisericeşti, cît şi la bisericile locale nişte liste sau cataloage *ale* clerului, în care erau înscrişi numeric şi nominal toţi slujitorii Bisericii. Rostul acestor cataloage era iniţial nu numai acela de a se păstra prin ele evidenţa slujitorior bisericeşti, ci şi de a se putea legitima prin înscrierea în ele, calitatea de cleric activ al Bisericii, iar cei ce erau pedepsiţi într-o formă oarecare, sau chiar cu excluderea din clei, erau şterşi din cataloagele clerului.

Mai tîrziu, aceste cataloage au servit, de la Constantin cel Mare încoace şi pentru a se asigura slujitorilor Bisericii, prin înscrierea în ele, privilegiile sau drepturile deosebite care au început a fi conferite clerului. Cei ce erau înscrişi în cataloagele clerului, beneficiau de aceste drepturi sau privilegii, iar cei ce erau şterşi din ele, şi le pierdeau.

Mai tîrziu s-au introdus şi numirile : clerul superior şi clerul inferior; cea dintîi numire se folosea pentru indicarea membrilor clerului sacramental, adică a celui instituit prin hirotonie, iar cea de a doua pentru a indica clerul nesacramental sau de instituire bisericească, de Ia treapta de diacon în jos.

Tîrziu de tot, denumirea «clerul superior» a început a se folosi numai pentru acei membri ai clerului care aveau hirotonia în arhiereu sau în treapta episcopală. Tuturor acestora Ii s-a zis şi li se zice pînă astăzi că formează clerul înalt. Cu acelaşi înţeles s-a introdus — în cele din urmă — şi cuvîntul chiriarhie, precum şi denumirea ^e «înalta ierarhie» sau şi numai simplu «ierarhie».

Cu aceasta am atins un alt aspect al terminologiei folosită în Biserică pentru desigilarea clerului şi a treptelor sale, aspect pe care îl exprimă cuvîntul «ierarhie». în vorbirea curentă bisericească, ca şi în cea cărturărească, cuvîntul ierarhie se foloseşte uneori exact în acelaşi înţeles în care se foloseşte şi cuvîntul cler, iar alteori, cu alte înţelesuri, şi anume, în acela devenit tipic, exprimînd noţiunea de episcopat, şi apoi în acela de înşirare logică pe scară ascendentă sau descendentă a tuturor treptelor de slujitori bisericeşti, adică atît a celor care fac parte din slujitorii sacramentali, cît şi a celor nesacramentali.

in fine, cuvîntul cler, ca şi cuvîntul ierarhie, sînt folosite cîteodată în înţeles egal cu iacei a de preoţie sau de pr eoţime.

Spre a înţelege în mod corespunzător stările pe care le exprimă aceste cuvinte, este necesar să lămurim mai concret cele trei cuvinte de bază : clerul, ierarhia şi preoţia, care se folosesc în atîtea înţelesuri care le apropie sau Ie depărtează.

Cuvîntul cler (o v.A^po<;, oo } are înţelesul originar de soartă. El mai are însă şi înţelesul de ales prin soartă sau de soartă şi acesta este sensul lui şi mai vechi, legat de radicalul din care derivă şi anume de verbul (xXTjpoto) care însemnează a chema. Din ele a derivat cuvîntu] acesta, care are înţelesul de chemat. Ca atare, cuvîntul xX-^po? are înţelesul de chemat prin soartă, de unde şi înţelesul devenit curent de ales de soartă sau prin tragere Ia sorţi, cum s-a făcut precum spune Sfînta Scriptură, alegerea lui Matia în locul de apostol din care a decăzut Iuda.

Deci prin cuvîntul cler trebuie să înţelegem alegerea sau chemarea, ori mai bine zis chemarea sau alegerea prin soartă, şi tocmai în acest înţeles s-a adoptat cuvîntul cler pentru a designa totalitatea celor care sînt chemaţi sau aleşi de soartă pentru slujirea preoţească. Ou alte cuvinte, Clericii sînt cei chemaţi la soarta slujirii preoţeşti, adică Ia aceea de slujitori ai Bisericii.

Cuvîntul ierarhie este format din două cuvinte tspo?, a ov, şi to ap^e-Tov, cel dintîi însemnînd sfîntă, iar cel de al doilea însemmînd căpetenie sau conducere. Deci cuvîntul ierarhie are înţelesul originar de conducere s.fîntă sau de căpetenie sfîntă. în acest înţeles el s-a potrivit spre a fi folosit în Biserică, pentru a exprima noţiunea de cler sau pe aceea de preoţie. Cu acelaşi înţeles, se foloseşte şi atunci cînd vrea să exprime pe lîngă noţiunea de cler şi pe aceea de totalitate a treptelor clerului sau ale preoţiei.

Cuvîntul preoţie are înţelesul de stare harică superioară stării comune a oamenilor simpli, laici sau profani, care se creează prin conferirea harului sfinţitor. Acesta este înţelesul specific creştin pe care -!. exprimă sau pe care-1 are cuvîntul preoţie,

Cuvîntul însuşi vine. de la cuvîntul grecesc o •spsoSu'cspo? care are înţelesul de bătrîn, de căpetenie sau de conducător. Cu acest înţeles de căpetenie sau de conducător religios s-a folosit şi în Biserică cuvîntul preot. Iar de aci cuvîntul preoţie a dobîndit însemnarea de stare reprezentată de către conducătorii religioşi şi anume de totalitatea acestor conducători din toate treptele instituite prin hirotonie şi adică treapta arhieriei, a presbiteratului şi a diaconiei. Deci cuvîntul preoţie însemnează totalitatea slujitorilor bisericeşti, cărora îi s-a conferit o stare harică deosebită prin hirotonie.

Privită în totalitatea ei, preoţia constituie şi o stare aparte între membrii Bisericii, care se numeşte şi starea clericală sau starea preoţească, ori cinul preoţesc.

Din această stare, fac parte numai trei trepte de instituire divină şi care se creează prin hirotonie şi anume, treapta arhieriei sau a episcopatului, treapta presbiteratului sau a preoţiei propriu-zise şi treapta diaconiei sau a diaeonatului. Toate celelalte trepte care au la bază hirotonia în vreuna din acestea trei, sînt derivate din ele prin lucrare omenească şi ele se cheamă trepte de instituire bisericească.

Dar pe lîngă treptele de instituire bisericească, care au la bază hirotonia, mai există şi alte trepte de instituire bisericească, la baza cărora nu stă actul hirotoniei în nici una dintre cele trei trepte ale preoţiei de instituire divină. Acestea nu fac parte din preoţie, ci numai cele care au la bază hirotonia.

După aceste lămuriri asupra înţelesului în care se folosesc cuvintele : cler, ierarhie şi preoţie, precum şi expresiile derivate din ele, să vedem mai de aproape ce reprezintă starea clericală sau preoţia în sens propriu, care este poziţia şi importanţa ei în Biserică.

2. **Starea clericală** sau **preoţia în** sens **propriu,** poziţia şi importanţa ei în Biserică

Mai întîi relevăm faptul că starea clericală propriu-zisă sau ceea ce se numeşte preoţie în sens propriu şi specific bisericesc, reprezintă o categorie de membri ai Bisericii şi anume aceea care e formată prin conferirea harului sfinţitor în una din cele trei trepte de slujitori bisericeşti de instituire divină.

Ceilalţi membri ai clerului, care nu sînt instituiţi prin hirotonie, nu fac parte din starea clericală propriu-zisă sau din preoţie.

In al doilea rînd, trebuie să relevăm faptul că preoţia constituie prin ea însăşi, adică prin starea ei harică, unul din mijloacele cu care însuşi Mîntuitorul, prin Sfinţii săi Apostoli, a înzestrat Biserica, şi anume acel mijloc fără de care nu este cu putinţă continuarea lucrării mîntuitoare a Bisericii.

Privită în acest fel, preoţia reprezintă un element al puterii bisericeşti, adică al însuşirii pe care o are Biserica de a săvîrşi prin ea o lucrare absolut necesară pentru mîntuire. Cu toate acestea, în mod obişnuit preoţia nu este trecută în vreuna din categoriile puterii bisericeşti, pentru că prin ea însăşi se exercită în mod curent acea parte a puterii bisericeşti, care este destinată continuării prin Biserică a lucrării mîntuitoare pregătită de Iisus Hristos.

Am spus însă că preoţia este un mijloc ca care însuşi Mîntuitorul a înzestrat Biserica. Ce trebuie înţeles prin acest lucru în mod real ?

Trebuie înţeles' în primul rînd că preoţia există. Sn Biserică şi numai în Biserică, nu în afară şi nici deasupra Bisericii, ci în corpul Bisericii, ca o parte a acestuia.

în al doilea rînd trebuie înţeles că preoţia fiind mijlocul principal prin care se lucrează mîntuirea în Biserică, ea se găseşte' prin această acţiune, la locul cel mai înalt sau cel mai avansat al vieţii bisericeşti şi

că ea formează astfel elementul îndrumător şl conducător al Bisericii prin însăşi starea, lucrarea şi rostul ei.

In această situaţie sau cu această poziţie în Biserică, preoţia apare ca fiind cea dintîi chemată nu numai să lucreze mîntuirea membrilor Bisericii, ci şi să păstreze spre a le putea folosi în mod eficace, toate mijloacele cu care, pe lîngă preoţie, Mîntuitorul a înzestrat Biserica Sa. Totalitatea acestor mijloace au fost transmise Bisericii prin Sfinţii Apostoli şi de aceea ele au fost considerate ca formînd împreună moştenirea lăsată de la Sfinţii Apostoli sau ceea ce se mai numeşte şi succesiunea apostolică.

Ce rezultă de aci pentru determinarea mai precisă a poziţiei preoţiei şi a importanţei ei în viaţa Bisericii ?

Rezultă în mod clar că preoţia în totalitatea ei, este purtătoarea succesiunii apostolice pe care trebuie să o păstreze, spre a o folosi în lucrarea sa mîntuitoare, pentru că fără mijloacele care intră în alcătuirea acestei succesiuni, lucrarea mîntuitoare nu poate fi săvîrşită.

Pe de altă parte, nu trebuie confundată preoţia cu Biserica, atunci cînd este vorbă de succesiunea apostolică sau de moştenirea lăsată de Sfinţii Apostoli Bisericii. Trebuie avut mereu în vedere faptul că într-adevăr această succesiune sau moştenire a fost lăsată Bisericii, căreia i-a fost lăsată ca parte a acestei succesiuni şi preoţia. Astfel, fiind păstrătoarea principală a succesiunii apostolice este Biserica în totalitatea ei, nu numai clerul, ci clerul împreună cu toţi ceilalţi credincioşi sub călăuzirea Sfîntului Duh şi avînd în fruntea tuturor pe însuşi lisus Mîntuitorul.

Rezultă clar de aici că deşi preoţia este chemată la lucrarea de căpetenie în Biserică, la slujirea preoţească şi la conducerea obştei credincioşilor, ea numai în unire cu to.ţi ceilalţi membri ai Bisericii, numai încadrată în corpul Bisericii îşi poate îndeplini lucrarea şi misiunea sa.

Din cuprinsul succesiunii apostolice, ea deţine în mod special cele trei ramuri ale puterii bisericeşti, prin care efectiv se lucrează mîntuirea, adică ramura numită a puterii învăţătoreşti, aceea numită a puterii sfinţitoare şi apoi aceea a puterii cîrmuitoare sau pastorale.

Pe toate acestea le deţine în baza hirotoniei şi le primeşte prin actul hirotoniei, adică prin încorporarea lor la starea cea mai presus de fire a vaselor alese ale harului sfinţitor. Ea nu deţine însă decît ca o îndatorire acea parte a puterii bisericeşti, care nu derivă din starea sa harică sau pe care nro implică sau n-o cuprinde această stare, şi anume, puterea de a păstra nealterat adevărul de credinţă, pentru că această putere i s-a dat numai Bisericii în totalitatea ei şi numai ea în această totalitate o poate folosi sau exercita. Deci sub acest raport, preoţia apare în mod şi mai clar doar ea un mijloc al Bisericii şi doar ca o parte a succesiunii apostolice, care constă după cum se ştie din două părţi esenţiale : din credinţă şi din har. Credinţa o păstrează în mod nealterat numai Biserica în întregimea ei, iar harul îl deţine preoţia în totalitatea ei, adică toate cele trei trepte ale preoţiei de instituire divină şi nu numai una dintre ele.

Lămurită în acest sens, poziţia preoţiei în Biserică trebuie să se reţină deci că ea constituie unul din mijloacele care intră, prin starea

sa harică, în conţinutul succesiunii apostolice şi că prin calitatea de deţinătoare a harului sfinţitor şi de lucrătoare principală a mîntuirii credincioşilor, prin folosirea celor trei ramuri ale puterii bisericeşti, ea se situează în fruntea credincioşilor şi prin aceasta în fruntea Bisericii, formînd în acest înţeles conducerea bisericească.

în această calitate şi de pe această poziţie, ca organ al Bisericii, ea are ca principală grijă păstrarea adevărului de credinţă şi împărtăşirea harului sfinţitor pentru ca prin ele să poată fi asigurată mîntuirea credincioşilor.

La această lucrare participă întreaga preoţie, adică toţi membrii clerului de instituire divină, căci preoţia, deşi a fost împărţită în trei trepte, este totuşi una şi nedespărţită în fond, după cum Biserica este una, după cum harul este unul, după cum credinţa este una şi după cum însăşi lucrarea mîntuirii este una.

Astfel privită şi înţeleasă preoţia în toate cele trei trepte ale ei este purtătoare a succesiunii apostolice şi continuatoare a lucrărilor mîntuitoare. Acest lucru trebuie înţeles şi în sensul că preoţia n-a fost concepută de întemeietorul Bisericii ca rezidind într-o singură treaptă, ci ca rezidînd în trei trepte, din care dacă lipseşte una, preoţia încetează să mai existe în sensul ei adevărat. Ea nu poate fi reprezentată nici ca stare şi nici ca lucrare şi misiune în lume, numai prin vreuna dintre cele trei trepte, chiar dacă este vorba de treapta arhieriei sau a episcopatului, întrucît contrar celor ce se spun uneori cu prea multă uşurinţă, nu numai episcopatul este păstrătorul succesiunii apostolice şi cîrmuitorul Bisericii prin lucrarea mîntuitoare pe care o săvîrşeşte, ci întreaga preoţie, în toate cele trei trepte ale ei.

3. **Treptele preoţiei de instituire divină în epoca** apostolică

Să vedem acum care sînt şi cum se prezintă, mai concret în epoca apostolică, cele trei trepte ale preoţiei de instituire divină.

După cum arată întreaga istorie şi viaţă a Bisericii, cele trei trepte de instituire divină, adică episcopii, preoţii şi diaconii sau treapta episcopatului, treapta presbiteratului şi treapta diaconatului au existat din epoca apostolică şi s-au păstrat neîntrerupt după rînduieli statornice, observate pînă azi.

Dar tot istoria Bisericii ne arată că în afară de aceste trei trepte de instituire divină, înaintea lor sau paralel cu ele, au existat şi alţi slujitori ai Bisericii şi anume: mai întîi Sfinţii Apostoli, apoi'aşa numiţii slujitori harismatici dintre care cei mai importanţi au avut următoarele numiri : apostoli — în sensul larg al cuvîntului, nu în sensul specific în care se numeau prin acest cuvînt numai cei doisprezece — apoi profeţi, (învăţătorii, evanghelişti şi exorcişti.

Sfinţii Apostoli aleşi de Domnul au fost în număr de 12, dar prin căderea lui Iuda au rămas 11. Pentru completarea numărului de 12 s-a procedat la alegerea unui nou Apostol, folosindu-se următorul procedeu :

Obştea credincioşilor împreună cu Sfinţii Apostoli au osebit, adică au ales doi bărbaţi vrednici şi apoi au tras la sorţi, care dintre ei să fie

rînduit Apostol în locui iui Iuda. Iar voia lui Dumnezeu 1-a chemat prin sorti pe Matia la vreidnieia de Apostol. Completîndu-se numărul de 12 ai trupului sau colegiului Sfinţilor Apostoli, lor li s-a mai adăugat prin chemare directă de către Domnul un al treisprezecilea Apostol, în persoana Sfîntului Pavel.

Deci cei dintîi şi principalii slujitori ai Bisericii au fost Sfinţii Apostoli.

Ei au chemat apoi la slujirea Bisericii, prin alegere de către obştea credincioşilor şi prin punerea mâinilor, adică prin hirotonie, prin invocarea Duhului Sfînt, pe slujitorii din cele trei trepte ale preoţiei propriu-zise şi adică pe episcopi, pe preoţi şi pe diaconi. Chemarea acestora la slujirea Bisericii s-a făcut de către Sfinţii Apostoli din mandat divin, adică după îndrumarea şi porunca Mîntuitorului, iar nu prin simpla hotărîre şi chibzuinţă a Sfinţilor Apostoli.

Din acest motiv, cele trei trepte ale pr'eoţiei create de Sfinţii Apostoli se cheamă trepte de instituire divină, nu cum greşit li se zice cîteodată, trepte de drept divin. Lor li se mai zice şi ierarhia sacramentală (hierarchia ordinis) şi ierarhia hirotonie, căci în limba latină' *ordo, ordins* însemnează hirotonie, adică ierarhia creată printr-un sacrament, adică printr-o taină, prin taina hirotoniei.

Cînd şi cum s-a făcut hirotonia de către Sfinţii Apostoli ale celor chemaţi la treptele preoţiei de instituire divină, nu rezultă în mod clar şi precis din textul Sfintei Scripturi. Ea ne vorbeşte doar de modul instituirii de către Sfinţii Apostoli a' celor şapte diaconi, a căror menire ' nu era însă aceea de a deveni slujitori sacramentali ai Bisericii, ci slujitori ai meselor, adică ai lucrării de asistenţă socială în viaţa Bisericii, în această privinţă, nu lasă nici o îndoială tîlcuirea pe care o face locului de la Faptele Apostolilor cap. VI, canonul 16 al Sinodului VI ecumenic.

Este cert însă că înainte de instituirea celor şapte diaconi rînduiţi să slujească meselor, dar hirotoniţi şi ei de către Sfinţii Apostoli prin punerea mîinilor, n-au existat în Biserică alţi slujitori sacramentali, decît Sfinţii Apostoli. Acest lucru îl precizează iarăşi canonul 16 al Sinodului VI ecumenic. Ulterior, au fost chemaţi la slujirea preoţească şi hirotoniţi fiecare în cîte una din cele trei trepte ale preoţiei, atît episcopii, cît şi preoţii, cît şi diaconii sacramentali, adică cei destinaţi să slujească împreună cu preoţii şi cu episcopii, prin calitatea lor harică şi prin chemarea lor deosebită, în întreaga lucrare specific preoţească, care consta — şi atunci ca şi astăzi — din săvîrşirea celor sfinte, din propovăduirea adevărurilor de credinţă şi din cîrmuirea credincioşilor, sau din îndrumarea şi conducerea lor pe calea mîntuirii.

înşişi Sfinţii Apostoli le-au dat apoi îndrumări orale şi scrise slujitorilor din cele trei trepte ale preoţiei *create de ei prin mandat divin,* cum să-şi îndeplinească slujirea lor şi cum să cheme pe alţii la aceeaşi slujire. Cu deosebire, epistolele pastorale ale Sfîntului Apostol Pavel sînt edificatoare în această privinţă.

Prin urmare, în prima fază de organizare a vieţii bisericeşti din epoca apostolică existau cinci categorii de slujitori ai Bisericii şi anume :

Sfinţii Apostoli, episcopii, presbiterii, diaconii sacramentali şi diaconii destinaţi sa slujească trebuinţelor practice ale vieţii bisericeşti.

Paralel cu slujitorii de instituire divină, adică cu cele cinci trepte ale acestor slujitori arătate mai sus, au apărut tot din prima fază de organizare a vieţii Bisericii sau din prima fază a epocii apostolice şi slujitorii harismatici, adică cei chemaţi la slujirea Bisericii direct de către Dumnezeu, prin înzestrarea lor cu daruri suprafireşti şi prin îndemnul puternic, prin îndemnul lăuntric — ca lucrare a harului dumnezeiesc •—, de a se pune în slujba Bisericii prin darurile extraordinare pe care le primiseră. Aceste daruri se numesc harisme, spre deosebire de celelalte care se comunică prin hirotonie sau se mijlocesc prin aceasta şi care se numesc haruri sau daruri dumnezeieşti.

Harismaticii n-au fost instituiţi prin urmare de către Sfinţii Apostoli, ci au fost creaţi prin lucrarea directă a lui Dumnezeu, prin Duhul Sfînt. Numărul lor a variat, dar principalii slujitori harismatici sînt cei care au fost amintiţi mai sus, adică: apostolii în sens larg, profeţii, învăţătorii sau didascalii, evangheliştii, exorciştii.

Apostolii erau propovăduitori ai cuvîntului. Ei semănau pretutindeni sămânţa credinţei celei noi, cutreierînd pămîntul şi neavînd nici chemarea, nici rostul şi nici dreptul de a sta mai multă vreme într-o localitate.

In aceeaşi situaţie se găseau şi profeţii, care şi ei erau propovăduitori ai credinţei celei noi, însă întăreau adevărul pe care-1 propovăduiau prin preziceri sau profeţii, a căror împlinire făcea ca noua credinţă să dobândească un prestigiu şi o putere prin care pătrundea tot mai adînc în sufletul oamenilor şi se răspîndea pe arii tot mai întinse.

în privinţa apostolilor şi a profeţilor, Didahia celor doisprezece apostoli cuprinde dispoziţia ca ei să nu fie ţinuţi mai mult de două sau trei zile într-o localitate. Nu spune însă acelaşi lucru şi despre a treia treaptă a slujitorilor harismatici, adică despre învăţători sau didascali.

Slujirea acestora consta într-o propovăduire cu caracter de învăţămînt asemănător cu cel catehetic, dar de ţinută mai înaltă şi menit să adîncească adevărurile de credinţă pe care le semănau apostolii şi le întăreau profeţii, să le lege mai strîns de inima credincioşilor, de cunoştinţele lor, de modul lor de trai, de realităţile vieţii lor.

O lucrare asemănătoare cu a învăţătorilor sau a didascalilor o săvîrşeau şi evangheliştii, a căror misiune specială se pare că a fost o propovăduire cu caracter omiletic, legată de păstrarea şi de folosirea fidelă a cuvintelor din Sfînta Scriptură, a unor capitole sau pericope întregi, pe care le reproduceau, stăruind să le fixeze în mintea ascultătorilor şi să le tîlcuiască în părţile mai greu de înţeles. Ei sînt principalii creatori ai elementelor Sfintei Tradiţii prin această lucrare a lor.

Cît despre exorcişti, **se** ştie că ei îndeplineau lucrarea de liniştire şi curăţire a sufletelor, prin rugăciuni şi acte rituale, menite să îndepărteze duhurile cele necurate, ca şi gîndurile **potrivnice care îi bîntuiau** pe unii.

înzestraţi .cu daruri suprafireşti, slujitorii harismatici, pe lîngă lucrarea lor comună, mai săvîrşeau şi o serie de acte minunate, al căror rost era să adeverească calitatea lor de slujitori ai Bisericii, trimişi de

Domnul şi să întărească mereu adevărurile de credinţă pe care le propovăduiau ei sau ceilalţi slujitori ai Bisericii şi deopotrivă toţi creştinii.

Adăugîndu-i deci pe slujitorii harismatiei la slujitorii de instituire divină ai Bisericii, găsim că în prima fază a epocii apostolice, slujitorii Bisericii se împărţeau în zece trepte sau categorii şi anume : Sfinţii Apostoli sau apostolii propriu-zişi, episcopii, presbiterii, diaconii sacramentali, diaconii din asistenţa socială, apoi apostolii în sens larg, profeţii, învăţătorii sau didascalii, evangheliştii şi exorciştii.

In aceeaşi vreme mai apar şi alţi slujitori nesacramentali şi neharismatici, adică nefăcînd parte nieii dintre slujitorii de instituire divină ai Bisericii, nici din slujitorii ei harismatiei, dar îndeplinind numeroase şi importante lucrări în slujba Bisericii, ca slujitori apostolici, adică instituiţi prin simpla chemare a lor de către Sfinţii Apostoli şi prin rînduirea lor la anumite ascultări.

Din această categorie de slujitori nesacramentali amintim mai întîi : pe cei 70 sau 72 de ucenici ai Sfinţilor Apostoli, apoi diaconiţele, văduvele şi presbiterele. Despre aceşti slujitori bisericeşti există numeroase mărturii în Sfînta Scriptură şi în alte scrieri din epocă apostolică şi post apostolică. Alături de ei, tot cu rosturi secundare în raport cu cele două categorii principale de slujitori ai Bisericii şi chiar în raport cu aceasta a treia categorie, mai sînt pomeniţi şi alţi slujitori mai mici care s-au găsit în serviciul unora dintre Sfinţi Apostoli, a comunităţilor bisericeşti, ori ai unor membri ai clerului.

Aceasta este imaginea sau schema slujitorilor principali ai Bisericii, existenţi în epoca apostolică. Unii dintre ei au supravieţuit acestei epoci şi-i întîlnim mai tîrziu în epoca posţ-apostolică, ba şi în veacurile următoare, iar alţii s-au păstrat pînă astăzi.

Să'vedem şi sub acest aspect ce s-a petrecut cu slujitorii de atunci ai Bisericii.

*

4. **Treptele** preoţiei **în dezvoltarea lor istorică** pînă în vremea noastră

Sfidnţii Apostoli au săvîrşit o lucrare unică în viata Bisericii, prin calitatea lor de slujitori aleşi de către Domnul, fie personal şi direct, cum a fost cazul primilor doisprezece apostoli, fie indirect, prin sorţi, cum a fost cazul lui Matia, fie pe cale miraculoasă, sau mai bine zis, printr-o minune, cum a fost cazul cu chemarea la apostolat a Sfîntului Apostol Pavel.

Pentru săvârşirea acestei lucrări unice, ei au fost înzestraţi de Domnul, în mod direct şi apoi prin lucrarea Duhului Sfînt, prin lucrarea Mîngîietorului care le-a fost trimis de către Domnul, atît cu plenitudinea preoţiei, în forma sa superlativă de' apostolat, cît şi cu daruri suprafireşti sau cu daruri extraordinare, numite harisme. Din întreaga lor putere sau din totalitatea însuşirilor pe care le-au dobîndit prin chemarea la apostolat şi prin actele ulterioare chemării, Sfinţii Apostoli nu au transmis membrilor preoţiei de instituire divină, nici cu ocazia creării celor trei trepte ale acestei preoţii, nici mai tîrziu, decît o anumită parte

din puterea cu care fuseseră ei înzestraţi. Să vedem ce nu au transmis şi nu au putut transmite Sfinţii Apostoli preoţiei neotestamentare sau preoţiei de instituire divină a Bisericii ?

Mai întîi, ei n-au transmis harismele şi nici nu ie puteau transmite, adică puterile lor suprafireşti sau darurile extraordinare, prin care au putut săvîrşi minuni, au putut profeţi etc.

în al doilea rînd, ei nu au transmis şi nici nu au putut transmite •apostolatul propriu-zis sau calitatea de organe alese direct sau indirect, ori pe cale miraculoasă de către însuşi Domnul. în privinţa aceasta, ei au avut îndrumările necesare de la Mîntuitorul, în baza cărora au procedat la alegerea Iui Matia şi în baza cărora au recunoscut calitatea de Apostol a Sfîntului Apostol Pavel. Ei n-au mai instituit alţi apostoli şi nici n-au avut calitatea de a chema pe nimeni la apostolat, decît în cadrul strict al mandatului, în legătură cu Matia.

Apostolatul însuşi a fost o harismă în cuprinsul căreia intrau două însuşiri extraordinare şi netransmisibile şi anume : însuşirea de a fi organ al revelaţiei şi aceea conexă, dar prealabilă a infailibilităţii.

Sfinţii Apostoli au fost organe ale revelaţiei şi în această calitate s-au bucurat de infailibilitate personală. Este evident că aceste două însuşiri sau daruri suprafireşti legitimează considerarea apostolatului ca harismă şi fac să se înţeleagă şi mai bine faptul că apostolatul nu era transmisibil.

Tot ca însuşire cu totul deosebită care intră în conţinutul apostolatului, fără a fi însă o harismă, Sfinţii Apostoli au mai avut şi fiecare personal, jurisdicţie nelimitată, adică jurisdicţie universală sau ecumenică, dreptul lor de a săvîrşi lucruri apostoleşti nefiind limitat la o localitate sau la un teritoriu. Nici această putere de jurisdicţie universală nu a fost transmisibilă şi ei nici nu au transmis-o şi nici n-au încercat să o transmită nimănui. Din contră, prin felul în care i-au instituit pe slujitorii Bisericii din cele trei trepte ale preoţiei neotestamentare, ei au dovedit că nu înţeleg să transmită jurisdicţia universală nici uneia dintre aceste trepte, nici uneia dintre persoanele chemate în vreuna dintre cele trei trepte, ci numai tuturor împreună, adică întregii preoţii de instituire divină.

Deşi aveau aceeaşi putere, fiecare în mod personal, totuşi Sfinţii Apostoli n-au înţeles să-şi exercite jurisdicţia universală în mod personal, decît în lucrarea misionară şi în diverse alte ocazii, nu însă şi atunci cînd s-au pus probleme litigioase pentru conştiinţa creştinilor sau tulburătoare pentru mersul înainte al lucrării Bisericii. în asemenea cazuri, ei au procedat consultîndu-se reciproc şi punîndu-se cu toţii de acord. Ba mai mult", au apelat şi la concursul credincioşilor şi a celorlalţi slujitori ai Bisericii, cum o dovedeşte modul în care s-a ţinut Sinodul apostolic sau Sinodul de Ia Ierusalim, pe la anii 50 sau 51.

Privind la acest mod de a lucra al Sfinţilor Apostoli şi la elementele care-i legau într-o comuniune, făcîndu-i să formeze împreună acel organ unitar, care se numeşte colegiul apostolic, se poate spune despre Sfinţii Apostoli şi despre apostolat în genere, acelaşi lucru pe care 1-a spus mai tîrziu Sfîntul Ciprian despre episcopat şi anume : «apostolatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur». Căci într-adevăr

apostolatul a fost unul singur, pe care l-au deţinut în plenitudinea lui fiecare dintre Sfinţii Apostoli personal, precum şi toţi laolaltă, unitatea lor constituind unul din elementele de bază ale unităţii Bisericii.

Dar dacă Sfinţii Apostoli n-au putut transmite nici harismele personale, multiple, nici apostolatul sau harisma apostolatului şi nici jurisdicţia universală asupra Bisericii pe care o deţinea fiecare în mod personal, atunci ce au transmis ei preoţiei neotestamentare sau preoţiei de instituire divină creată de înşişi Sfinţii Apostoli ?

Ei au transmis acea zestre care se numeşte în mod curent succesiune apostolică şi care constă în starea harică a preoţiei din cele trei trepte de instituire divină şi în puterea pe care o au aceste trei trepte de a continua lucrarea Sfinţilor Apostoli şi a Mîntuitorului, privită sub cele trei înfăţişări : de lucrare sfinţitoare, de lucrare propovăduitoare şi de lucrare cîrmuitoare sau pastorală.

Precum s-a văzut şi s-a arătat lămurit în altă parte, Sfinţii Apostoli au mai lăsat sau au mai transmis ca zestre a lor şi o altă putere şi anume puterea de a păstra nealterat sau în mod infailibil adevărul de credinţă, adevărul revelat. Această putere ei au transmis-o din mandat divin şi potrivit cuvintelor exprese ale Mîntuitorului, Bisericii în întregimea ei, adică întregului corp eclesial. Iar la această putere, preoţia de instituire divină este părtaşe ca element constitutiv esenţial al Bisericii sau ca element căruia îi este încredinţată tot din mandat divin sau prin chemare de la Domnul, prin intermediul Sfinţilor Săi Apostoli însăşi, continuarea lucrării Mîntuitorului şi a Sfinţilor Săi Apostoli, aşa cum s-a rînduit atît de către Domnul, cît şi de către Sfinţii Apostoli din mandatul Său, pentru ca această lucrare să asigure ţelul suprem şi ultim al Bisericii, mîntuirea credincioşilor. Rezultă din toate acestea, în mod clar şi cât se poate pe înţeles că Sfinţii Apostoli n-au avut şi nu au urmaşi în apostolat şi că preoţia de instituire divină pe care au creat-o ei este în întregime urmaşa Sfinţilor Apostoli, însă numai în lucrarea legată de misiunea lor specială de a continua prin ea lucrarea mîntuitoare a Domnului şi aceea desfăşurată în acelaşi scop şi cu mijloacele adecvate de către Sfinţii Apostoli.

Cele trei trepte ale preoţiei de instituire divină moştenind de la Sfinţii Apostoli partea transmisibilă din puterea sau înzestrarea lor, o deţin şi o exercită în viaţa Bisericii din mandat divin. Precum s-a mai spus însă ei împart una din puterile care fac parte din moştenirea apostolică cu restul membrilor Bisericii şi anume pe aceea a infailibilităţii în materie de păstrare a dreptei credinţe.

Dar cu toate că preoţia de instituire divină în întregimea ei, adică în toate cele trei trepte ale sale a primit şi păstrează succesiunea apostolică în chipul lămurit pînă aci şi cu toate că preoţia nu a fost nici concepută, nici creată într-o singură treaptă, se spune adesea că numai episcopii sînt urmaşi ai Sfinţilor Apostoli şi. că succesiunea apostolică ar consta în transmiterea neîntreruptă pe firul dregătoriei episcopale a harului preoţiei, cu care Sfinţii Apostoli au înzestrat cele trei trepte ale preoţiei de. instituire divină.

In lumina celor arătate pînă aci, se înţelege însă că episcopii nu sînt singurii urmaşi ai Sfinţilor Apostoli, ci dacă sînt numiţi urmaşi ai Sfinţilor Apostoli, acest lucru trebuie să se înţeleagă în sensul că ei deţin preoţia în plenitudinea ei, şi deci ca exponenţi ai acesteia sînt şi pot fi numiţi cu drept cuvînt urmaşi ai Sfinţilor Apostoli, nu însă în sens exclusiv ca şi cînd celelalte două trepte ale preoţiei neotestamentare nu ar fi părtaşe Ia succesiunea apostolică.

Cu aceste lămuriri se va putea înţelege mai bine locul şi rostul fiecăreia din cele trei trepte ale preoţiei de instituire divină ce continuă acea parte a lucrării Sfinţilor Apostoli pentru care au primit mijloacele sau puterea necesară şi la săvîrşirea căreia au fost chemate toate împreună şi fiecare în parte, încît şi despre preoţie se poate spune ceea ce în mod special a spus Sfîntul Ciprian despre episcopat şi ceea ce am arătat că se poate spune şi despre apostolat şi adică : preoţia este una, dar din ea toţi membrii stării preoţeşti deţin împreună şi în mod solidar cîte o parte (clerus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur).

B. MIRENII SAU LAICII.

1. **Starea laică, locul** şi importanţa **ei în Biserică**

a. *Prezentarea de ansamblu.* Al doilea element constitutiv al Bisericii, adică al doilea element eseruţial care intră în alcătuirea Bisericii şi fără de care Biserica nu ar putea să existe, precum ea nu ar putea să existe nici fără cler, este elementul laic.

Prin acest element se înţelege totalitatea credincioşilor creştini membri ai Bisericii, care nu au starea preoţească în nici un/a din treptele sale şi nici calitatea de slujitori inferiori ai Bisericii, instituiţi prin hirotesie sau în alt chip.

Membrii Bisericii din această categorie se numesc fie laici folosindu-se cuvîntul grecesc (Xai'xo?) adică un termen luat din limba greacă, fie mireni, folosindu-se un cuvînt luat din limba slavonă. Cuvîntul laic însemnează în greceşte om profan, neiniţiat într-un anumit meşteşug sau într-o anumită treabă, pe cînd cuvîntul slav mirean, însemnează om din lumea mare, din masă, adică om care nu face parte din lumea de sus sau din lumea înaltă, ci din lumea de jos a celor mulţi şi nepricepuţi sau neiniţiaţi în treburi mai deosebite.

De fapt, nici cuvîntul grecesc şi nici cel slav nu exprimă în mod real starea în care se. găsesc credincioşii simpli, adică starea laică propriu- zisă, întrucît aceasta nu este o stare profană, o stare căreia i-ar aparţine cei neiniţiaţi şi nici o stare a lumii de jos sau o stare paria, pentru următoarele motive :

— Credincioşii simpli, care nu sînt părtaşi la starea clericală, au o stare harică destul de complexă care începe cu starea pe care o creează Taina Sfîntului Botez şi care se poate amplifica prin harul ce poate fi oferit prin celelalte Sfinte Taine şi pe care le primeşte credinciosul simplu.

Astfel, la starea harică primită prin Botez, i se adaugă îndată aceea pe care i-o împărtăşeşte Taina Mirungerii, apoi aceea pe care i-o împărtăşeşte Taina Pocăinţei, a Sfintei împărtăşanii, a Nunţii şi a Maslului, atunci cînd este cazul. Cu o astfel de stare harică, credinciosul simplu nu este nici un profan şi nici un paria sau un om inferior din lume, ci se află într-o stare care a putut fi numită cu adevărat «preoţie sfîntă» în Sfînta Scriptură {I Petru II, 5).

Şi într-adevăr, departe de a fi un simplu profan, credinciosul laic poate fi socotit în raport cu cei ce nu au dobîndit calitatea de membri ai Bisericii, ca avînd starea harică a preoţiei generale sau a preoţiei obşteşti.

— în virtutea stării sale de părtaş la preoţia generală, credinciosul laic poate săvîrşi Taina Botezului în cazuri de necesitate.

— în virtutea aceleiaşi stări, la care devine păirtaş prin Taina Sfîntului Botez, credinciosul simplu devine colaborator al stării preoţeşti la săvîrşirea eficientă a Sfintelor Taine, întrucît fără adeziunea internă a credinciosului, la actele de administrare a harului sfinţilor prin Sfintele Taine, acestea nu produc în mod real efectul lor asupra credinciosului căruia i se împărtăşesc, sau în cazul administrării Sfintei împărtăşanii unui credincios aflat în stare de nevrednicie, aceasta produce chiar efectul negativ al osîndirii, iar nu efectul său pozitiv.

— Credinciosul simplu devine prin Taina Sfîntului Botez membru atît al trupului tainic al Domnului şi ca atare părtaş direct şi activ la întreaga lucrare mîntuitoare care se săvîrşeşte în Biserică, cît şi subiect al tuturor drepturilor şi îndatoririlor care îi revin stării sale ca parte constitutivă esenţială ce intră în alcătuirea Bisericii.

în această îndoită calitate pe care o dobîndeşte credinciosul simplu prin Taină Sfîntului Botez, el participă împreună cu clerul, la păstrarea nealterată a adevărului revelat, al cărui păstrător este Biserica în întregimea sa, adică în întreaga sa alcătuire, precum şi la toate celelalte lucrări pe care le săvîrşeşte clerul în exercitarea celor trei ramuri ale puterii bisericeşti, şi adică a puterii învăţătoreşti, a puterii sfinţitoare şi a puterii conducătoare sau jurisdicţionale.

Cu o asemenea poziţie în Biserică, credincioşii simpli nu pot fi socotiţi laici în sensul propriu şi cu atît mai puţin nişte mireni oarecare. Cu toate acestea, fiindcă nu s-a creat un termen deplin corespunzător pentru a le exprima starea corespunzătoare de membri ai Bisericii, ei continuă să fie numiţi laici sau mireni.

De fapt credincioşii simpli nici nu au fost priviţi ca un element neesenţial al Bisericii, decîît în rare cazuri şi anume de către ultraierarhiştii apuseni sau de către unii episcopocraţi răsăriteni.

Că ei au o poziţie şi o importanţă deosebită în Biserică, ne-o arată mai întîi însuşi Domnul, care-i numeşte mlădiţe alfe corpului Său şi deci părtaşe sau elemente constitutive ale corpului sau trupului tainic al Bisericii, care este trupul Domnului. «Eu sînt viţa şi voi mlădiţele» (loan XV, 1—8), zice Domnul, adresîndu-se tuturor membrilor Bisericii, tuturor celor care primesc credinţa cea nouă şi care trebuie să o facă să rodească aşa cum rodesc mlădiţele viei. El hu-i osebeşte pe credincioşii simpli de alţi membri ai Bisericii, nu face abstracţie de ei, ci se

adresează tuturor, relevînd importanţa care o au ca mlădiţe sau ca elemente constitutive ale trupului' său.

Adresîndu-se de asemenea tuturor membrilor Bisericii, Domnul le spune «rămîneţi intru Mine şi Eu întru voi» (Ioan XV, 1—5), arătînd prin aceasta că prezenţa şi lucrarea Domnului în sufletul credincioşilor ca şi în viaţa Bisericii este condiţionată de ceea ce spune prima parte a acestei recomandări, adică de rămînerea credincioşilor întru Domnul, adică în credinţa la care i-a chemat El.

La rîndul său Sfîntul Apostol Pavel dezvoltînd învăţătura despre Biserică sub aspectul ei cuprinzător de trup al Domnului se adresează de asemenea tuturor membrilor Bisericii, deci neosebindu-i pe credincioşii simpli de ceilalţi, adică de slujitori, zieîndu-le : «Voi sînteţi trupul lui Hristos şi mădulare în parte» (I Cor. XII, 27), apoi în alt loc, dar pe firul aceleaşi gîndiri îi numeşte iarăşi pe toţi mădulare ale trupului Domnului (I Cor. XII, 14—18), apoi «împreună lucrători cu Dumnezeu» (I Cor. III, 9) spre zidirea împărăţiei Cerurilor, spre dobândirea mlîntuirii, căci ân cele din urmă, toţi credincioşii, adică şi laicii şi clericii, fao parte din aceeaşi casă a lui Dumnezeu, care este*Biserica (I Cor. III, 16—17).

De altfel, Sfîntul Apostol Pavel în toată lucrarea sa misionară nu recurge numai la ajutorul clericilor pe care îi instituie, sau al altor slujitori bisericeşti, inclusiv al harismaticilor, ci pretutindeni cheamă să fie' împreună lucrători diverşi credincioşi simpli. Pe aceştia îi antrenează atît în lucrarea misionară, cît şi în lucrări auxiliare cum sînt colectele, soliile, lucrarea de organizare etc. şi niciodată nu lasă a se înţelege că Biserica s-ar împărţi cu adevărat în două părţi şi anume : în Biserica conducătoare şi Biserica ascultătoare.

împotriva unei asemenea împărţiri cu caracter discriminatoriu se ridică Sfîntul Apostol Pavel Ia tot pasul, pornind de la faptul că nici alte deosebiri sau împărţiri care nu ţin de structura Bisericii, Domnul nu le îngăduie, căci înaintea lui nu este nici iudeu, nici elin ,nici rob, nici slobod şi cu atît mai puţin se gîndeşte la vreo împărţire a membrilor Bisericii în două categorii, dintre care cea a credincioşilor laici s-ar găsi în ipostaza de Biserică ascultătoare, adică de grup ce intră în alcătuirea Bisericii numai prin număr şi printr-p lucrare care i-ar reduce la starea de supuşi sau de oameni lipsiţi de drepturi.

împotriva stabilirii unor astfel de raporturi între membrii Bisericii, Sfîntul Apostol Pavel le spune tuturor credincioşilor şi în special laicilor : «Staţi tari în libertatea la care v-a chemat Domnul şi nu cădeţi din nou sub jugul robiei»

Cu o viziune autentică a naturii, structurii şi misiunii Bisericii, Sfîntul Apostol Pavel pretutindeni pe unde-şi desfăşoară lucrarea pisionară, fie personal, fie prin ucenicii săi, procedează ia constituirea de comunităţi sau Biserici locale, în rîndurile membrilor cărora sădeşte conştiinţa că ei fac parte integrantă din trupul tainic al Domnului şi prin aceasta le temeluieşte demnitatea cea nouă de oameni renăscuţi la viaţa în Hristos.

în acelaşi fel procedează şi ceilalţi Sfinţi Apostoli şi toţi misionarii din epoca apostolică şi de atunci "încoace. Nici unul dintre Sfinţii Apos-

toii, dintre ajutătorii lor şi dintre ceilalţi misionari ai Bisericii nu s-au gîndit să constituie mai întîi clerici şi apoi să cîştige credincioşi, ci mai întîi au creat comunităţi, pentru a căror slujire au instituit clerici, căci fiecare avea conştiinţa misiunii la care îi chemase pe toţi Domnul, prin pilda pe care a dat-o Sfinţilor Apostoli pe care nu i-a pus peste slujitori, zicîndu-le : «Cel ce vrea să fie între voi întîi, acela să fie tuturor slujitor» (Marcu X, 44-45), arătîndu-le apoi că nici însuşi Mîntuitorul n-a venit ca să I se slujească, ci ca să slujească.

Constituind comunităţi şi aşezînd slujitori în ele, Sfinţii Apostoli şi ucenicii lor îi cheamă pe toţi membrii comunităţilor la întreaga lucrare mîntuitoare pe 'care trebuie să o desfăşoare atît Biserica în totalitatea ei, cît şi fiecare Biserică locală sau comunitate în parte. în cadrul comunităţilor locale, întreaga viaţă s-a desfăşurat după îndrumarea Sfinţilor Apostoli, în chip sobornicesc, împreună vieţuind şi împreună lucrînd ca să împlinească toate trebuinţele şi toate poruncile. Toţi membrii acestora s-au comportat ca membri conştienţi de faptul că ei sînt «împreună lucrători cu Dumnezeu» (I Cor. III, 9), şi că toţi sînt părtaşi ai aceluiaşi trup şi fii Si aceluiaşi Părinte.

Că în felul acesta i-au îndrumat Sfinţii Apostoli şi ucenicii .lor, şi că şi credincioşii sau membrii comunităţilor au dat urmare acestor îndrumări, rezultă mai întîi din înseşi epistolele Sfîntului Apostol Pavel, epistole pe care el nu le adresează căpeteniilor sau slujitorilor Bisericilor ori comunităţilor cărora le trimite, ci le adresează Bisericilor respective sub aspectul comunităţii formate din credincioşi, romani, galateni, corinteni, etc. De aceea, toate aceste epistole au o foarte grăitoare formulă de adresare, şi anume : către Romani, către Corinteni, către Galateni, către Efeseni, către Filipeni, către Coloseni, către Tesaloniceni şi către Evrei, iar pe lîngă acestea, în cuprinsul scrisorilor sale mai aminteşte şi alte comunităţi, folosind tot aceeaşi formă la plural, adică cuprinzîndu-i pe toţi membrii comunităţilor respective. El nu se adresează niciodată vreunuia dintre ucenicii săi ca prin ei să adreseze întregilor obşti în fruntea cărora s-ar găsi aceştia, ci se adresează obştilor înseşi, în care se găsesc şi slujitori şi credincioşi simpli, cuprinzîndu-i pe aceştia pe toţi în formulele pe care le foloseşte. Iar cînd se adresează lui Timotei şi lui Tit, o face cu titlul personal, dîndu-le acestora îndrumări pentru lucrarea lor, pentru slujirea la care erau chemaţi.

La fel procedează şi Sfîntul Apostol Petru, care adresează epistola sa I-a «celor care trăiesc în Pont, Galatia, Capadochia, Asia şi Bitinia», iar nu numai slujitorilor acestor credincioşi şi nici măcar în primul rînd lor.

Ce să mai zicem apoi despre Apocalipsă ? Se ştie doar că Sfîntul loan o adresează celor şapte Biserici din Asia şi anume : din Efes, Smirna, Pergam, Tiatira, Sardlca, Filadelfia şi Laodiceea.

în fine, aşa cum este redactată întreaga Sfînta Scriptură, potrivit rostului cu care a fost fixată revelaţia în scris, se adresează tuturor credincioşilor, clerici şi mireni, pentru că numai împreună formează aceştia Biserica şi numai Biserica în întregimea ei, adică în întreaga ei alcă-

tuire este aceea căreia i s-a încredinţat păstrarea nealterată a adevărului revelat.

Avînd aceeaşi orientare şi aceeaşi atitudine ca şi Sfinţii Apostoli, scriitorii "bisericeşti numiţi «bărbaţi apostolici», de la sfîrşitul epocii apostolice şi de la începutul celei postapostolice, în scrisorile pe care le adresează diverselor Biserici, folosesc formulele pe care le-au deprins de la Sfinţii Apostoli, de aceea Sfîntul Clement Romanul (sec. III) scrie Corintenilor, iar nu episcopului sau clerului din Corint, apoi Sfîntul Ignatie al Antiohiei se adresează în epistolele sale «către Efeseni, Magnezieni, Tralieni, Romani, Filadelfieni şi Smirneni», iar Sfîntul Policarp al Smirnei scrie către obştea sa bisericească în întregime, iar nu numai către slujitorii ei, adresîndu-le cunoscuta scrisoare «către Smirneni».

în legătură cu 'acest mod de adresare al Sfinţilor Apostoli şi al unora dintre urmaşii lor, nu trebuie să se înţeleagă doar că Sfinţii autori au folosit formulele de adresare numai spre a-i îndruma pe credincioşi în genere, ci şi pentru a le da cinstea cuvenită de membrii, cu toate drepturile, ai comunităţilor sau Bisericilor locale, în cadrul cărora credincioşii simpli sînt împreună lucrători permanenţi cu clerul, aşa cum au fost împreună lucrători ai Sfinţilor Apostoli şi ai ucenicilor acestora, care toţi împreună s-au socotit a fi mai întîi credincioşi, în aceasta rezidind calitatea lor de bază, şi apoi slujitori cu o chemare mai înaltă sau deosebită la lucrarea de slujire a celorlalţi credincioşi şi a întregii Biserici.

De fapt, Sfînta Scriptură nicăieri nu ne vorbeşte despre Sfinţii Apostoli ca şi cînd aceştia ar fi fost chemaţi la apostolat doar spre a fi cinstiţi printr-o stare harică înaltă şi printr-o misiune dumnezeiască pentru sine, adică pentru însăşi această misiune, ci tocmai spre a fi cei dintîi slujitori la fel precum au fost şi cei dintîi credincioşi ai Mîntuitorului, căci el au fost mai întî-i simpli credincioşi şi apoi au fost chemaţi la Apostolat.

La fel stau lucrurile şi cu slujitorii pe care i-au instituit Sfinţii Apostoli în treptele de episcop, presbiter şi diacon. Şi aceştia au fost mai întîi simpli 'Credincioşi. Aceasta a fost |şi a rămas calitatea lor de bază fără de care nu puteau primi starea superioară de clerici, stare pe care au primit-o nu pentru ei înşişi sau doar spre slava vreunei lucrări dumnezeieşti, ci pentru a sluji credincioşilor.

De altfel este deplin grăitor în această privinţă şi mai mult decît semnificativ, pentru sublinierea poziţiei credincioşilor simpli în Biserică, modul în care atît Sfinţii Apostoli, cît şi episcopii şi întreg clerul instituit de Sfinţii Apostoli şi de urmaşii lor, s-au comportat practic în relaţiile-cu credincioşii simpli sau cu mirenii.

în această privinţă, amintim în primul rînd modul în care au colaborat cu drepturi depline sau mai precis Cu vot deliberativ sau hotărîtor, deci printr-o lucrare de bază iar nu prin îndeplinirea unei simple forme, credincioşii simpli care au luat parte la designarea celor două persoane dintre care s-a ales prin sorţi Apostolul Matia, apoi la alegerea celor şapte diaconi destinaţi să slujească în cadrul lucrării de asistenţă so-

• cială a Bisericii din Ierusalim, precum şi la Sinodul apostolic întrunit la Ierusalim pe la anul 50 sau 51.

Cit de mult au preţuit Sfinţii Apostoli poziţia şi lucrarea credincioşilor simpli în Biserică, lucrare pe care aceştia o săvîrşesc prin îndeplinirea unor îndatoriri şi prin exercitarea unor drepturi precise, ca drepturi reale, iar nu ca simple concesiuni sau miluiri din partea celorlalţi membri ai Bisericii cu o stare harică superioară, ne arată îndeosebi Sfîntul Apostol Pavel.

în epistola a Il-a către Corinteni el simte mai întîi nevoia să-şi legitimeze în faţa credincioşilor din întreaga obşte a Corintenilor calitatea sa neîndoielnică de Apostol, pe care unii dintre credincioşii neiniţiaţi sau dintre tulburătorii Bisericii i-o puneau la îndoială. împotriva acestora şi pentru edificarea tuturor credincioşilor Sfîntul Apostol Pavel precizează următoarele : «socotesc că nu sînt ou nimic mai prejos decît alţi Apostoli..-» (II Cor. XI, 5; XII, 11), iar Galatenilor, adresîndu-li-se în acelaşi scop, sau lămurindu-i în aceeaşi chestiune, le arată că este apostol chemat la această slujire direct de către Domnul, «Apostol prin lisus Hristos» .(Gal. I, 1).

Pentru care motiv a ţinut Sfîntul Apostol Pavel să-şi legitimeze calitatea adevărată de Apostol în faţa unor obşti de credincioşi ?

Evident, pentru motivul că aceştia aveau îndreptăţirea de a se pronunţa acceptînd sau refuzînd în slujba Bisericii pe unii sau pe alţii dintre cei ce desfăşurau lucrare misionară sau de zidire a credinţei. Sfîntul Apostol Pavel era conştient de acest drept şi nu o singură dată îi cheamă pe credincioşii cei cărora li se adresează să facă deosebire între Apostolii adevăraţi şi apostolii mincinoşi, între propovăduitorii adevăraţi ai dreptei credinţe şi între înşelătorii sau amăgitorii care se înfăţişau ca nişte lupi îmbrăcaţi în piele de oaie. Mai mult, acelaşi Sfînt Apostol îi avetrizează .pe credincioşi că pentru surparea lucrării bisericeşti, adică a lucrării mîntuitoare, satana ia nu numai chip de apostol, ci şi chip de înger.

încrezător în dragostea şi ataşamentul credincioşilor simpli faţă de adevărul revelat şi tot atît de conştient de importanţa pe care o au credincioşii pentru păstrarea acestuia, Sfîntul Apostol Pavel li se adresează într-o formă cum nu se poate mai clară şi mai grăitoare, chemîndu-i să ispitească sau să verifice dreapta credinţă ca să nu cadă de la ea, spunîndu-le : «Cercetaţi-vă pe voi înşivă de sînteţi în credinţă ; încercaţi-vă pe voi înşivă» (II Cor. XIII,5).

Pe lîngă această misiune şi îndatorire pe care o au credincioşii, lucru pentru care Sfîntul Apostol Pavel arată o preţuire şi o înţelegere corespunzătoare şi fără rezervă, socotindu-i pe credincioşi factori esenţiali în păstrarea dreptei credinţe, el îi mai socoteşte ca factori tot atît de esenţiali şi pentru păstrarea bunei rînduieli sau discipline în Biserică, chemîndu-i să ia măsuri împotriva celor care tulbură această bună rînduială. în acest scop el nu se adresează în mod special slujitorilor Bisericii, ci se adresează tuturor credincioşilor din Corint zicîndu-le : « Scoateţi afară dintre voi pe cei răi» (I Cor. *V,* 13), sau «să daţi pe unul ca acela satanei» (I Cor. V, 13).

Cu alte cuvinte Sfîntul Apostol Pavel îi socoteşte pe credincioşi, pe cît de îndatoraţi, pe atît de deplin îndreptăţiţi a fi împreună lucrători nu numai cu Dumnezeu, prin rugăciune şi printr-o comportare care să sporească puterea de lucrare a harului ce l-au primit prin Taina Sfîntului Botez şi prin alte sfinte taine, ci şi pentru a fi împreună lucrători cu Sfinţii Apostoli şi cu slujitorii ceilalţi ai Bisericii, atît în lucrarea de păstrare a credinţei, cît şi în aceea de păstrare a disciplinei sau a bunpi rînduieli morale, religioase şi sociale în Biserică. Recunoscând nu numai ca îndatoriri, ci şi ca drepturi ale credincioşilor aceste lucrări la oare îi cheamă şi-i îndeamnă să le săvîrşească, el exprimă înalta cinstire şi importanţa deosebită care li se cuvine şi care li se dă credincioşilor laici de către toţi Sfinţii Apostoli şi de către slujitorii instituiţi de ei.

în această privinţă este destul să amintim că însuşi Sfîntul Apostol Petru îi numeşte pe credincioşii laici «preoţie sfîntă», zicîndu-le : «Voi sînteţi neam ales, preoţie sfîntă» (I Petru, II, 5, 9), mod în care se exprimă şi Sfîntul Ioan, în Apocallipsă (I, 6 ; V, 10).

Socotindu-i ca avînd o vrednicie cu adevărat preoţească, prin calitatea lor harică, dobîndită prin Sfîntul Botez şi prin alte Sfinte Taine, credincioşii sînt cu adevărat stâlpi ai credinţei şi lucrării Bisericii împreună cu toţi slujitorii bisericeşti care au o stare harică superioară. In acest înţeles, credincioşii împreună cu slujitorii Bisericii, iar nu numai slujitorii singuri, formează ceea ce Sfântul Apolstol Pavel numeşte «stâlpul şi întărirea adevărului» (I Tim. III, 15).

Toţi slujitorii conştienţi ai Sfintei Biserici care au urmat Sfinţilor Apostoli în orice treaptă a preoţiei din epoca apostolică pînă astăzi, au dat credincioşilor laici nu numai cinstirea cuvenită unor purtători vii ai credinţei celei mîntuitoare şi unor împreună lucrători cu clerul sau cu preoţia, pentru dobîndirea mîntuirii lor personale şi a semenilor lor, ci le-au recunoscut şi poziţia şi importanţa pe care o au în viaţa Bisericii şi care se aduce la expresie în mod cît se poate de concret, prin drepturile şi îndatoririle pe care le au credincioşii ca stare aparte în viaţa Bisericii.

întreaga istorie a vieţii bisericeşti şi toate rânduielile de bază pentru organizarea şi conducerea Bisericii sînt pline de mărturii asupra modului constant în care credincioşii simpli şi-au exercitat drepturile şi şi-au îndeplinit îndatoririle cu conştiinţa că şi unele şi altele sînt acte de slujire a Bisericii, acte la a căror îndeplinire au fost chemaţi împreună cu clerul prin însuşi cuvîntul Domnului, prin pilda, lucrarea şi îndrumarea Sfinţilor Apostoli, prin rînduielile stabilite 'de aceştia, şi păstrate apoi de urmaşii lor, de-a lungul întregii istorii a Bisericii.

b. *îndatoririle şi drepturile mirenilor ca subiecte de drept în Biserică*

De obicei cînd se vorbeşte, într-o anumită literatură de specialitate, despre poziţia şi importanţa elementului clerical în Biserică, se începe cu arătarea drepturilor şi apoi a îndatoririlor acestui element. Pe cînd atunci cînd se vorbeşte despre elementul laic sau mirean, se arată mai întîi îndatoririle şi apoi drepturile lui în Biserică. Acest lucru se face urmînd o optică tradiţională care s-a format datorită unei distanţări nejustificate dift punct de vedere religios între elementul clerical şi

cel laic. Căci clacă este vorba fie de drepturi, fie de îndatoriri, nici drepturile nu pot fi înfăţişate fără reversul lor de îndatoriri, şi nici îndatoririle fără reversul lor de drepturi, aşa încît în cele din urmă este indiferent dacă se începe prin arătarea drepturilor sau prin arătarea îndatoririlor unei categorii de membri dintr-o societate. Tot astfel tre^ buiesc privite lucrurile şi atunci cînd se vorbeşte de elementul mirean, căutînd a i se[1-], arăta în mod mai concret însemnătatea Iui în Biserică prin analizarea situaţiei sale juridice, adică prin arătarea drepturilor şi a îndatoririlor, al căror purtător sau subiect de drept este elementul mirean.

Totuşi, întrucît credincioşii simpli ai Bisericii nu-şi manifestă în mod zgomotos conştiinţa drepturilor lor şi nu şi le reclamă sau nu caută să impună respectarea lor prin exercitarea de presiuni asupra celuilalt element constitutiv esenţial al Bisericii, care este clerul, ci prin mijloacele bunei cuviinţe şi a smereniei caracteristice atitudinii şi comportării creştine, precum şi mai ales prin îndeplinirea cu tragere de inimă a îndatoririlor pe care ei le au faţă de Biserică, se obişnuieşte a fi puse în lumină mai mult îndatoririle decît drepturilelor.

Dar este de la sine înţeles că nici un'subiect de drept nu poate fi purtător numai de îndatoriri fără. a beneficia de drepturile corespunzătoare îndatoririlor respective. Deci nici elementul mirean ca subiect de drept în viaţa Bisericii nu poate fi încadrat numai de îndatoriri şi socotit un simplu purtător al acestora, fără a i se asigura sau fără a i se recunoaşte şi drepturile corespunzătoare.

Pe de altă parte, dacă privim lucrurile şi sub aspectul statutului juridic al fiecăruia din cele două elemente constitutive esenţiale ale Bisericii, este cu neputinţă să definim acest statut în cazul elementului mirean, numai prin îndatoriri, cu nesocotirea drepturilor sau socotind că acest element nu este şi subiect de drept, este numai subiect de îndatoriri.

Ce-i drept, au mai existat şi mai există păreri potrivit cărora elementul mirean n-ar avea nici un drept în Biserică, ci numai pe acela de a asculta sau de a se supune. Aceste păreri nu reprezintă de fapt decît sfidarea şi nesocotirea mirenilor, iar nicidecum vreo atitudine înte>-meiată.

Datorită însă mai ales unor astfel de păreri, destul de răspîndite pînă mai deunăzi, în partea mai veche a creştinismului apusean, ba reafirmate şi 'tihiar etalate într-o formă neverosimilă şi cu ocazia Conciliului II Vatican, precum şi unor ecouri ale lor fini Biserica de Răsărit, problema definirii mai precise a calităţii de subiect de drept pe care o are elementul mirean în Biserică, s-a impus atenţiei teologilor şi canoniştilor din ultimul veac şi mai ales din ultima jumătate de veac. S-a născut astfel o foarte vastă literatură de specialitate, în cuprinsul căreia se găsesc relevate şi dezbătute tot felul de aspecte ale acestei probleme, afară de miezul problemei însăşi : calitatea de subiect de drept a elementului mirean în Biserică.

Esenţialul ei constă în lămurirea acestei probleme.

Să vedem deci mai de aproape cum se pune sau mai bine zis cum trebuie pusă această problemă şi cum poate fi ea soluţionată ?

S-ar părea că problema ridică dificultăţi şi creează complicaţii, de fapt însă ea este foarte simplă şi uşor de soluţionat.

în fond este vorba despre chestiunea de a se şti dacă este sau nu subiect de drept elementul mirean în Biserică ?

Pentru a da răspunsul pozitiv sau afirmativ la această întrebare întîmpinăm o pretinsă difieultate, care ar rezulta din faptul că între subiectele de drept ale Bisericii nu i s-ar găsi locui corespunzător şi elementului mirean, sau în faptul că dacă acesta ar fi considerat ca un subiect de drept aparte, n-ax putea să fie articulat în organismul bisericesc decît încălcîndu-ise toate principiile canonice de bază, care au fond dogmatic şi anume principiul ierarhic şi principiul sinodal In primul rînd, apoi aşa-zisul caracter episcopal al Bisericii şi inclusiv învăţătura despre succesiunea apostolică.

în aparenţă, s-ar părea că prezenţa unui subiect de drept aparte, pe care l-ar reprezenta elementul mirean, ar putea submina aceste principii canonice sau respectivele lor temelii dogmatice, în fond însă lucrurile nu stau astfel, şi anume pentru o sumă de considerente a căror adevăr nu poate fi pus la îndoială sau dacă se pune, nu i se pot opune obiecţiuni întemeiate nici din punct de vedere dogmatic, nici din punct de vedere canonic.

Care sînt acestea ? Mai întîi acela că elementul mirean este un element constitutiv esenţial al Bisericii, fără de care Biserica nu poate să existe . Aceasta înseamnă că nu poate exista fără de el nici principiul ierarhic pentru sine, nici principiul sinodal pentru sine, pentru că Mîntuitorul şi Sfinţii săi Apostoli n-au întemeiat Biserica ca un corp social în cadrul căruia să se creeze posibilităţi pentru manifestarea şi afirmarea principiului ierarhic şi principiului sinodal, indiferent de structura harică a Bisericii şi indiferent de restul întregului corp al ei. Pentru ca să existe principiul ierarhic, trebuie să existe ierarhie, adică preoţie sau cler, iar pentru ca să existe preoţie, trebuie să existe şi credincioşi simpli, adică să existe elementul mirean, căci fără de acesta nu are raţiune nici preoţia, nici principiul derivat din ea şi cunoscut sub numele de principiul ierarhic, ca prnicipiu propriu al însăşi existenţei şi lucrării preoţiei. De asemenea, pentru ca principiul sinodal să poată exista este necesar să existe preoţie, ierarhie preoţească sau sacerdotală, fără de care principiul sinodal este lipsit de elfementul ele bază şi nu ise poate realiza, iar pe de altă parte pentru realizarea lui prin elementul său de bază este necesar corpul Bisericii, care nu poate fi închipuit fără elementul mirean.

De aci rezultă clar ca elementul mirean nu există ca un simplu decor sau ca o masă amorfă în corpul Bisericii. El există ca un element care condiţionează, atît în existenţa, cît şi în lucrarea sa elementul sacerdotal sau clerical, precum şi deopotrivă principiul ierarhic cu cel sinodal, strict determinate în apariţia şi în funcţiunea lor bisericească de existenţa elementului clerical şi de lucrarea acestuia, în strînsă legătură cu elementul său existenţial complementar, care este elementul mirean.

Se înţelege că un astfel de element nu poate să aibă o poziţie vagă; nedeterminată în viaţa Bisericii sau care să poată fi exprimată numai

printr-o sumă de îndatoriri cu caracter religios şi moral, fără de îndatoriri cu caracter juridic şi de drepturi corespunzătoare de aceeaşi natură.

Pentru a vedea lucrurile altfel, nu există nici un ternei care să poată fi luat în seamă, iar încercarea de a nu vedea în felul arătat însemnează nesocotirea realităţii de bază a vieţii bisericeşti,, a temeliilor întregii structuri şi activităţi a Bisericii.

Al doilea considerent care temeluieşte calitatea de subiect de drept a elementului laic în Biserică şi care arată în acelaşi timp netemeinicia pretinsei dificultăţi pe care ar ridica-o în calea considerării elementului mirean ca fiind subiect de drept în Biserică, constă în condiţionarea evidentă de existenţa elementului mirean, a caracterului episcopal al Bisericii, precum şi a existenţei şi a păstrării succesiunii apostolice în Biserică.

în ce constă caracterul episcopal al Bisericii ?

Caracterul episcopal al Bisericii constă în faptul că principalii slujitori şi cîrmuitori ai Bisericii sînt episcopii. Dar oare episcopii nu fac parte din preoţie şi raţiunea existenţei lor nu constă în acelaşi lucru în care constă raţiunea existenţei întregii preoţii sau întregului cler, adică în existenţa elementului mirean ? Evident că da. Şi atunci este iarăşi evident că relevatul caracter episcopal al Bisericii nu este nici subminat, nici desfiinţat sau ştirbit în vreo formă oarecare prin prezenţa subiectului de drept aparte în viaţa Bisericii pe care îl reprezintă elementul laic, ei din contră, acesta constituie o realitate care condiţionează şi existenţa caracterului episcopal al Bisericii, căci acest caracter nu relevă şi nu se determină altfel decît cu raportare la elementul mirean a cărui existenţă o presupune şi fără de care nici nu s-ar putea vorbi de vreun caracter episcopal al Bisericii.

Qrieît s-ar recunoaşte şi s-ar sublinia importanţa corpului episcopal în Biserică, este evident că niici aceasta nu are raţiune, decît dacă există şi credincioşi laici, nu numai clerici în corpul Bisericii. De altfel corpul Bisericii nici n-ar putea să se închege fără de credincioşi laici.

Prin urmare, nici caracterul episcopal al Bisericii nu constituie o dificultate în calea afirmării calităţii de subiect de drept a elementului mirean în Biserică şi nici pe bafea acestuia nu se pot formula obiecţiuni întemeiate împotriva drepturilor pe care Ie presupune calitatea de subiect de drept a elementului laic.

Lucrurile stau la fel şi în privinţa succesiunii apostolice. Nici aceasta nu ar avea raţiune într-un corp amputat de elementul laic şi redus, adică numai la un-grup de clerici a căror existenţă independentă de credincioşii laici este lipsită de raţiune, căci succesiunea apostolică cuprinde toate mijloacele care i-au fost lăsate Bisericii în întregimea et spre a fi folosite în continuarea lucrării mîntuitoare care se săvîrşeşte în cadrul ei, iar păstrătoarea principală şi anume eu caracter infailibil a succesiunii apostolice este Biserica în întreaga ei alcătuire, adică aşa •cum este ea constituită din clerici şi mireni, iar nu numai o parte a ei, fie ea cea clericală sau cea episcopală.

D© aici se vede şi mai bine că oricât s-ar încerca să se ridice dificultăţi şi să se facă obiecţii împotriva însuşirii sau calităţii elementului mirean de subiect de drept aparte în Biserică, aceste dificultăţi şi obiecţii departe de a-i putea nega elementului mirean calitatea de subiect de drept sau măcar de a i-o pune la îndoială, fac din contră ca aceasta să fie pusă şi mai bine in lumină, prin contrastul dintre netemeinicia lor şi temeinicia considerentelor prin care se relevă nu numai îndatoririle, ci şi drepturile mirenilor în Biserică, adică şi al doilea component al calităţii de subiect de drept pe care aceştia o au în Biserică.

Este neîndoios deci că prin poziţia şi prin rostul lor în Biserică, laicii constituie o categorie sau un grup de membrii ai Bisericii căruia îi revine ca stare aparte calitatea de subiect de drept, adică însuşirea de a fi purtător de drepturi şi de îndatoriri, iar nu. numai situaţia de quasi-sciavie, de a fi numai subiect de îndatoriri.

In această calitate de subiect de drept pe care îl au laicii în Biserică, ei deţin şi exercită drepturi după cum au şi după cum îndeplinesc şi îndatoriri, cu titlu propriu, adică în chipul de drepturi şi de îndatoriri care ţin de starea lor sau care sînt legate existenţial de această stare şi care nu sînt prin urmare nişte simple concesiuni din partea clerului sau din partea aşa-zisei Biserici conducătoare. Calitatea lor de subiect de drept, prin însăşi natura, poziţia şi rostul lor în Biserică nu derivă din voinţa sau din milostivirea clerului. De aceea această calitate nici nu li se conferă prin nişte acte formale emise de autoritatea sacerdotală a Bisericii şi nici nu li se poate lua prin asemenea acte. Ea este şi rămine de sine stătătoare întocmai precum este şi aceea a clerului. în virtutea ei, laicii deţin şi exercită drepturi şi îndeplinesc îndatoriri în viaţa Bisericii, întocmai cum în alt chip şi la alt nivel clericii deţin şi exercită drepturile lor proprii şi îşi îndeplinesc îndatoririle proprii stării lor.

O ultimă obiecţie care se face de pe poziţia opticii amintite, prin care se văd numai dificultăţi ce ar sta în calea recunoaşterii calităţii de subiect de drept pe seama elementului mirean sau numai complicaţii pe care, le-ar crea o asemenea recunoaştere, este aceea că prin această recunoaştere s-ar răsturna sau măcar s-ar perturba în mod grav întreaga organizare şi întreaga rînduială canonică de pînă acum privitoare la conducerea Bisericii.

De fapt însă nu s-ar produce nici un fel de perturbare a rînduielilor bisericeşti de organizare şi eu atît mai puţin s-ar ajunge la răsturnarea ordinii canonice de pînă acum a Bisericii prin recunoaşterea calităţii de subiect de drept a elementului mirean. O asemenea teamă şi o asemenea obiecţie din pricina ei nu vădesc decît necunoaşterea principiilor şi normelor de organizare şi de conducere a Biserici din epoca apostolică şi pînă acum. Potrivit acestora, elementului mirean i s-a recunoscut întotdeauna calitatea de subiect de drept, numai că de la o vreme în Biserica din Apus, producîndu-se o deplasare spre ultraierarhism, iar în Biserica din Răsărit apărînd unele crize trecătoare, s-a ajuns ca snb (influenţa practicii din Biserica Apuseană şi a unor stări precare, create de crizele prin care a trecut Biserica din Răsărit, să nu se mai vadă acest lucru şi să se creeze un fel de optică clericală laicofobă.

In sprijinul ultimei obiecţii care se face de pe această poziţie împotriva calităţii de subiect de drept a elementului mirean în Biserică, se invocă lipsa din textul canoanelor şi a altor legiuiri care s-au aplicat în viaţa Bisericii mai demult, precum şi în unele din legiuirile bisericeşti mai noi, a unor prevederi exprese, în texte sau chiar în capitole aparte, privitoare la drepturile propriu-zise ale mirenilor sau la însăşi calitatea lor de subiect de drept propriu-zis, întrucît de cele mai multe ori se face amintire n,umai de îndatoririle acestora.

Este adevărat că lucrurile stau astfel. Dar cei ce se leagă de ele şi încearcă să le transforme în temei care să justifice obiecţiunile amintite ignoră faptul că în afară de legile scrise, după care s-a organizat şi s-a condus mereu Biserica, mai există şi o sumă de legi nescrise care nu au o importanţă mai mică decît cele scrise, ba uneori în Biserică puterea lor a fost chiar mai mare decît a celor scrise, ajungîndu-se ca unele dintre legile nescrise sau obiceiurile de drept ale Bisericii să abroge chiar unele legi scrise şi mai precis chiar unele texte din canoane, deşi aceasta nu se face în mod expres, ci doar în mod practic, adică pe calea aplicării obiceiului şi a înlăturării sau a scoaterii din vigoare pe tăcute a textului scris al legii.

Pe cale de obicei, atestat de toate documentele istorice, de toate scrierile Sfinţilor Părinţi privitoare la organizarea şi conducerea Bisericii, precum şi de actele celor mai multe sinoade, inclusiv de actele Sinoadelor ecumenice, iar mai. pe urmă de practica posterioară constantă a Bisericii Răsăritene, i s-a recunoscut elementului mirean calitatea de subiect de drept care i-a fost consacrată printr-o practică îndelungată, căreia nu i se poate opune în mod valabil, nici un considerent teologic şi nici o rînduială canonică contrară, dacă ar exista vreunele ca acestea.

Astfel fiind, este evident că pentru jusificarea şi observarea calităţii de subiect de drept a elementului mirean în Biserică, există suficiente temeiuri teoretice sau principiale, sau dogmatice, precum şi tot atîtea temeiuri canonice.

Din cele arătate pînă aici rezultă că însuşirea sau calitatea de subiect de drept a elementului mirean este deplin canonică şi că împotriva ei nu se poate ridica în mod întemeiat obiecţia de necanonicitate, pentru faptul că ea nu este înscrisă nici expres şi nici prin toate elementele constitutive în. textul canoanelor, căci ea este înscrisă în întregime în obiceiul juridic al Bisericii, care constituie un al doilea izvor al canonicităţii şi un al doilea criteriu al acesteia.

Cu aceste lămuriri se va înţelege mai bine şi adică în modul cel mai corespunzător şi mai complet pentru ce rînduiala canonică şi tradiţia autentică a Bisericii Ortodoxe, recunoaşte elementului mirean calitatea de subiect de drept şi-i asigură folosirea acestei calităţi prin, exercitarea drepturilor şi prin îndeplinirea îndatoririlor din care se conturează conţinutul sau substanţa acestei calităţi.

Pentru a exemplifica şi în mod practic modul în care elementul mirean a făcut şi face uz de calitatea sa de subiect de drept în viaţa Bisericii, ar fi necesar să relevăm principalele îndatoriri şi drepturi ale iui.

In privinţa îndatoririlor, după relevarea faptului subliniat şi cu alte ocazii, că ele nu există decît ca reversuri ale drepturilor pentru orice

fiinţe umane libere, adică neaflate în sclavie ca o detenţiune, mai facem precizarea că îndeplinirea îndatoririlor reprezintă o condiţie pentru exercitarea drepturilor, adică pentru a beneficia de drepturi. >.

Ca urmare, credincioşii laici, spre a putea exercita drepturile care ţin de calitatea lor de subiect de drept în Biserică, trebuie să-şi îndeplinească şi îndatoririle faţă de Biserică. Despre acest lucru nu se poate spune că el trebuie făcut în prealabil şi că abia după ce cineva şi-ar 11 îndeplinit toate îndatoririle, ar putea trece şi la exercitarea drepturilor, căci în acest caz s-ar putea să nu-i ajungă zilele vieţii ca să mai apuce şi exercitarea acestora. De aceea este necesar să se arate că atît îndeplinirea îndatoririlor cît şi exercitarea drepturilor sînt acţiuni simultane şi alternative în acelaşi timp, care nu se pot separa în mod practic unele de altele decît prin distanţe relativ foarte mici şi în condiţii determinate-

Daca încercăm să enumerăm' acum. prmcipaele îndatoriri ale laicilor, le-am putea schiţa ghidîndu-ne după cele mai importante lucrări care se săvîrşesc în Biserică. Acestea sînt: lucrarea de păstrare a adevărului revelat, lucrarea de propovăduire a acestuia, lucrarea de sfinţire a vieţii credincioşilor şi lucrarea de cîrmuire sau de conducere a acestora sau a întregului corp al Bisericii.

In legătură cu toate aceste lucrări, le revin laicilor o sumă de îndatoriri, dar şi o sumă de drepturi corespunzătoare. Cum însă acestea din urmă sînt mai trecute cu vederea sau mai contestate, ne vom ocupa cu deosebire de ele într-o înşirare mai amănunţită şi mai sistematică.

înainte de a trece însă la acest lucru, amintim pe scurt îndatoririle speciale ale mirenilor.

Lăsînd la o parte pe cele cu caracter strict religios şi moral, relevăm pe cele cu caracter juridic, ele fiind şi mai grăitoare, pentru felul în care contribuie credincioşii simpli la dăinuirea Bisericii, Ia dezvoltarea ei şi la asigurarea mijloacelor sociale necesare pentru lucrarea Bisericii.

Astfel, credincioşii laici sînt datori să se asocieze constituind obşti "sau comunităţi bisericeşti locale şi teritoriale pentru ca în cadrul acestora să se poată desfăşura lucrarea mîntuitoare şi ca prin. buna lor organizare, prin solidaritatea şi împreună lucrarea frăţească a membrilor lor, Biserica să poată dăinui. Ei mai sînt apoi datori să contribuie cu toate mijloacele materiale de care pot dispune, la întreţinerea chipului social organizatoric al Bisericii, .adică la asigurarea cheltuielilor pe care le necesita organizarea obştilor şi lucrarea de păstrare a coeziunii acestora, precum şi cea de ajutorare a membrilor lipsiţi de cele trebuincioase pentru trai, apoi pentru asigurarea întreţinerii clerului şi a cultului, adică a tuturor trebuinţelor de cult, cum sînt: clădirile de cult şi orice casă sau aşezăminte necesare pentru lucrarea Bisericii ; ei mai sînt datori să contribuie prin destoinicia sau prin talentele lor la buna desfăşurare a lucrării bisericeşti, pe măsura posibilă a acestor nevoi. Şi în fine ei trebuie să răspundă la apelurile pe care le fac slujitorii Bisericii la concursul lor pentru orice lucrare potrivit cu misiunea Bisericii şi posibilă de săvîrşit spre folosul ei, dar deopotrivă şi spre folosul obştei mai mari în care există şi îşi desfăşoară Biserica lucrarea sa mîntuitoare, adică spre folosul societăţii civile sau a Statului.

Vorbind însă de îndatorirea specială a credincioşilor, de a contribui cu mijloace materiale pentru întreţinerea cultului, a clerului şi pentru asigurarea activităţii pe care o desfăşoară în mod curent Biserica, trebuie să avem în vedere că aceasta nu poate fi transformată într-o obligaţie exigibilă după metode fiscale, ci ea trebuie să fie şi să rămîoă o obligaţie consimţită, adică una care se duce la îndeplinire din conştiinţă, iar nu de frică, pentru că în Biserică nu se folosesc mijloace de constrîngere necorespunzătoare naturii Bisericii.

Subliniind această latură a îndatoririlor credincioşilor, trebuie să remarcăm totodată şi faptul că de la îndeplinirea ei credincioşii nu au lipsit şi nu au ezitat niciodată, datorită faptului că aceste contribuţii se stabilesc prin organe în care sînt reprezentaţi în mod corespunzător şi credincioşii laici.

Mai relevăm apoi şi faptul că într-o altă măsură sau într-un alt chip îndatoririle speciale ale credincioşilor laici sînt totodată şi îndatoriri ale celorlalţi membrii ai Bisericii, adică atît ale clericilor, cît şi ale monahilor.

Cu aceste precizări privitoare la îndatoririle speciale ale credincioşilor simpli sau ale laicilor, să trecem acum la înfăţişarea acestor îndatoriri curente ale lor, care constituie în acelaşi timp şi drepturi prin oare ei participă în mod obligatoriu la o seamă de lucrări bisericeşti, fără de care nu se poate duce la îndeplinire misiunea Bisericii. Aceste lucrări sînt acelea care intră în conţinutul puterii bisericeşti şi anume mai întîi lucrarea la care este chemată şi pentru care este împuternicită întreaga Biserică, şi care constă în păstrarea adevărului revelat, iar apoi în cele trei lucrări destinate în mod special clerului şi pentru care întreaga preoţie este înzestrată cu împuternicirile sau mijloacele trebuitoare şi adică la săvîrşirea lucrării învăţătoreşti, a celei sfinţitoare- şi a celei conducătoare, numită şi jurisdicţională.

Cu privire la cea dintîi lucrare, amintim că ea se săvîrşeşte de întreaga Biserică, adică de întregul corp al Bisericii, aşa cum se prezintă el format din clerici şi din laici, aceştia împreună fiind stîlpul şi temelia adevărului (I Tim. III, 15).

Cele mai importante, mai hotărîtoare şi în acelaşi timp mai bine cunoscute acte prin care Biserica săvîrşeşte această lucrare, şi la care a fost şi a rămas părtaşă şi starea laică, sînt următoarele : — primirea Revelaţiei însăşi ; — păstrarea Revelaţiei sub forma Sfintei Scripturi, al cărei text s-a păstrat prin lucrarea întregii Biserici, deci inclusiv a stării laice ; — păstrarea Revelaţiei prin Sfînta Tradiţie, la a cărei statornicire şi păstrare a contribuit de asemenea starea laică ; — manifestarea tacită sau expresă a consensului întregii Biserici în problemele ei de bază, teologice, cultice şi canonice •— manifestarea aceluiaşi consens prin Sinoadele ecumenice care sînt organe superioare de conducere ale Bisericii şi în acelaşi timp organe ale infailibilităţii Bisericii, adică ale întregului corp al Bisericii— manifestarea aceluiaşi consens prin recepţia de către Biserică a hotărîrilor dogmatice ale Sinoadelor ecumenice, fără de care nici un sinod întrunit ca ecumenic nu şi-a putut legitima această calitate ; — actele de apărare a credinţei prin înlăturarea spontană sau organizată a rătăcirilor de la credinţă, din întregul corp al Bisericii şi prin conlucrarea tuturor membrilor acestuia.

Prin participarea hotărâtoare a credincioşilor laici la asemenea acte ' ei îşi îndeplinesc cea dintîi şi cea mai importantă îndatorire fa,ţă de Biserică, dar îşi exercită în acelaşi timp, cel dintîi şi cel mai important drept care se întemeiază atît pe calitatea lor de membrii constitutivi esenţiali ai Bisericii, cît şi pe cuvîntul Domnului care li se adresează deopotrivă şi clericilor şi laicilor, cu asigurarea că «tot cel ce Mă va mărturisi pe Mine înaintea oamenilor, pe acela îl voi mărturisi şi Eu înaintea Tatălui Meu celui din ceruri».

Cît priveşte participarea credincioşilor laici la celelalte lucrări la a căror săvîrşire sînt chemaţi şi împuterniciţi în mod special membrii stării preoţeşti, acestea. se prezintă sub aspecte multiple şi variate, cărora li se dă expresie prin drepturi şi îndatoriri corespunzătoare.

Această participare este atestată de un număr foarte mare de dovezi care au făcut obiectul multor studii amănunţite şi laborioase.

Cadrul concret al colaborării elementului mirean cu clerul la exercitarea puterii bisericeşti în Biserică se defineşte mai concret, prin raportarea lor, — sub aspectul îndatoririlor şi drepturilor religioase şi social juridice —, la îndatoririle şi drepturile religioase şi social-juridice ale clerului.

După cum se ştie, clerul deţine şi exercită în chip de îndatoriri şi drepturi religioase şi sociale-juridice precis determinate, întreaga putere bisericească, sub întreitul său aspect: putere învăţătorească, putere sfinţitoare şi putere cîrmuitoare sau jurisdicţională.

Raportînd îndatoririle şi drepturile religioase şi social-juridice ale laicilor, la cele trei ramuri ale puterii bisericeşti, prin al căror exerciţiu se duce la îndeplinire însăşi misiunea Bisericii, vom constata că laicii participă prin îndatoriri şi drepturi, la exerciţiul tuturor celor trei ramuri ale puterii bisericeşti.

Arătarea acestei participări şi a limitelor ei, defineşte în modul cel mai concret poziţia laicilor în Biserică.

2. Participarea laicilor La exercitrea puterii bisericeşti

â). Participarea laicilor la exercitarea puterii învăţător eşti

La exercitarea puterii învăţătoreşti laicii au participat şi continuă să participe prin drepturi afirmate şi recunoscute de-a lungul istoriei Bisericii. . .

îndatoririle de conştiinţă îi obligă să mărturisească dreapta credinţă, după cuvîntul Mîntuitorului care spune: «Tot cel ce Mă va mărturisi pe Mine înaintea oamenilor, pe acela îl voi mărturisi şi Eu înaintea Tatălui Meu celui ceresc» (Mt. X, 32—33).

Pe acest temei, laicii au fost deosebit dp activi la lucrarea misionară a Bisericii, apoi în cea catehetică-didactică, desfăşurată în cadrul vechilor şcoli creştine, cea apologetică, în cea cărturărească, teologică şi deopotrivă în aceea de păstrare a tezaurului dreptei credinţe.

b). *Participarea laicilor la exercitarea puterii sfinţitoare*

In starea lor de har, laicii îşi lucrează mîntuirea proprie, colaborînd cu harul, primind cu vrednicie Tainele a căror eficacitate este condiţionată de credinţa şi vrednicia lor. In felul acesta ei colaborează cu clerul, asigurând eficacitatea lucrării mîntuitoare a Bisericii.

Dar în afară de mîntuirea proprie ei sînt chemaţi să lucrezi şi pentru mîntuirea întregii obşti creştine, nu numai prin răspunderea generală pe care o au, în calitate de element constitutiv esenţial al Bisericii, ci şi printr-un act pe care-1 săvîrşesc în caz de trebuinţă,prin puterea stării lor harice, şi acesta este legat de săvârşirea Sfîntului Botez.

Pentru a exprima într-un mod cît mai grăitor şi mai frecvent participarea laicilor la exercitarea puterii sfinţitoare, s-a adoptat rînduiala rămasă tradiţională, de a nu se săvîrşi sf. Liturghie decît în prezenţa credincioşilor. De altfel ea nici nu ar avea rost doar pentru clerici, ea nereprezentînd o formă de închinare individuală, sau destinată numai acestei categorii din membrii Bisericii, ci o formă de închinare obştească, săvârşită prin prezenţa şi conlucrarea tuturor, mai precis prin prezenţa şi împreună lucrarea celor două elemente constitutive esenţiale ale Bisericii, care sînt clerul şi laicii.

Dată fiind strînsă legătură dintre viaţa credincioşilor şi viaţa liturgică a Bisericii, ei mai participă la aceasta, pe lîngă prezenţă şi rugăciune, prin contribuţia constantă şi deosebit de importantă la dezvoltarea formelor şi mijloacelor cultice, ca şi la întărirea şi dezvoltarea în fond a cultului divin, prin contribuţia la instituirea sărbătorilor şi a cultului Sfinţilor.

c). *Participarea laicilor la exercitarea puterii cîrmuitoare sau jurisdicţionale.*

Mai vizibilă, mai discutată — de şi nu mai ipuţin importantă decît participarea la exerciţiul primelor două ramuri ale puterii bisericeşti despre care a fost vorba pîtiă aici, este şi participarea lor la exerciţiul celei de a treia ramurii a acestei puteri, adici-la exercitarea puterii cîrmuitoare sau jurisdicţionale.

Actele puterii jurisdicţionale se împart în trei categorii, exprimînd trei funcţiuni ale acestei puteri şi anume : funcţiunea legislativă, funcţiunea judecătorească şi funcţiunea executivă, cărora li se mai zice în sens impropriu, dar destul de încetăţenit, şi *puteri*, folosindu-se expresiile : putere legislativă, putere judecătorească şi putere executivă.

La cele trei funcţiuni ale puterii cîrmuitoare bisericeşti, laicii au fost şi au rămas prezenţi, printr-o colaborare cît se poate de activă şi în genere mai bine exprimată prin rînduieli canonico-juridice, decît este .colaborarea lor la exercitarea celorlalte două ramuri ale puterii bisericeşti.

•— Funcţiunea legislativă. La exercitarea acestei funcţiuni, laicii au. participat prin prezenţa şi lucrarea lor, în limite determinate, la activitatea legiuitoare a sinoadelor ecumenice şi a sinoadelor locale de diverse tipuri ca alcătuire, numite fie sinoade mixte, fie sinoade generale, fie soboare, fie congrese, fie adunări. Contribuţia lor în cadrul acestor

corpuri legiuitoare bisericeşti, este şi rămîne dintre cele mai utile pentru elaborarea şi adoptarea normelor legale, potrivite în fiecare vreme pentru viaţa bisericească.

— Funcţiunea judecătorească. La îndeplinirea funcţiunii acesteia, laicii au participat în primele 4—5 veacuri chiar într-o formă care însemna contribuţia lor nu numai la îndeplinirea unui act judecătoresc, ci deopotrivă şi Ia îndeplinirea unei lucrări sfinţitoare specific preoţeşti, care era administrarea Sfintei Taine a Pocăinţei. După cum se ştie, în epoca aceea, mărturisirea păcatelor ca şi dezlegarea de ele sau aplicarea epitimiilor, se făcea nu numai în prezenţa obştii credincioşilor, ci şi cu concursul activ al acestora.

Mai tîrziu, în cadrul unor instanţe disciplinare şi chiar judecătoreşti, s-a admis prezenţa şi colaborarea unor reprezentanţi ai credincioşilor .atît în cazurile cînd se judecau abateri cu caracter moral sau general social a clericilor, cît şi în cazurile cînd se tratau litigii între clerici şi laici.

— Funcţiunea executivă. Aceasta, după chipul în care se înfăţişează în viaţa Bisericii, consta din executarea sau ducerea la îndeplinire a hotărârilor instanţelor disciplinare şi judecătoreşti ale Bisericii şi în ducerea la îndeplinire a imperativelor care emană din legile bisericeşti şi din hotărîrile organelor de conducere ale Bisericii. în acest înţeles, funcţiunea executivă a Bisericii mai este numită şi administraţie bisericească, cîmpul ei de lucrare cuprinzînd actele comune de administraţie bisericească, actele de alegere şi instituire a clerului sau de constituire a altor organe bisericeşti şi actele de administrare a bunurilor bisericeşti.

Participarea laicilor la îndeplinirea funcţiunii executive în viaţa Bisericii s-a afirmat dintru început cu deosebire prin colaborarea lor la actele de alegere a clerului şi a altor organe de conducere a Bisericii şi la actele de administrare a averii bisericeşti. Acestea au rămas pînă azi actele la care participă credincioşii laici pe temeiuri tradiţionale şi canonice, adică atît pe baza unei practici îndelungate care '3 dobîndit puterea de lege, cît şi pe baza unor rînduieli canonice pozitive, exprimate prin texte ale sf. canoane şi prin legi bisericeşti care nu poartă acest nume.

Cele trei categorii de acte prin care credincioşii laici participă Ia exercitarea celor trei ramuri ale puterii bisericeşti, arată, în modul cel mai concret poziţia lor în viaţa Bisericii. Cît priveşte accentul mai mare sau mai mic, pe care autoritatea bisericească îl pune —• într-o epocă sau alta — pe colaborarea laicilor, la fiecare din cele trei ramuri ale puterii bisericeşti, acesta depinde de interesele vieţii bisericeşti şi de condiţiile în care se desfăşoară întreaga lucrare bisericească.

Pentru fundamentarea participării mai extinse sau mai restrin.se a . laicilor la exercitarea puterii bisericeşti, s-a invocat şi s-a căutat a se amplifica învăţătura despre sobornicitatea Bisericii, în lumina căreia într-adevăr această colaborare dobândeşte înţelegere şi strălucire. De fapt. însă şi învăţătura despre sobornicitate se întemeiază pe aceea privitoare la alcătuirea Bisericii din cele două elemente constitutive

ale ei care au caracterul necesităţii, adică din cler şi din laici, şi deopotrivă, pe misiunea lor comună, în cadrul lucrării mîntuitoare a Bisericii.

In Biserica noastră s-au păstrat şi se aplică rînduielile tradiţionale şi canonice ale ortodoxiei, în privinţa participării laicilor la exercitarea puterii bisericeşti, asigurîndu-li-se această participare în forme şi limite care nu depăşesc îndatoririle şi drepturile specifice ale stării preoţeşti în toate treptele sale. Atît • legiuirile din trecut şi dovezile istorice despre felul în care s-a desfăşurat viaţa religioasă a poporului nostru şi lucrarea de cîrmuire a Bisericii, cît şi legiuirile actuale ale Bisericii, constituie dovezi canonice în privinţa participării laicilor la exercitarea puterii bisericeşti, participare prin care !li se defineşte şi li se asigură poziţia corespunzătoare stării lor în viaţa Bisericii.

In concluzie, precizăm că elementul laic se prezintă în Biserică alături de cler, ca al doilea element constitutiv esenţial ce intră în alcătuirea Bisericii, în sensul că fără de el nu poate să existe Biserică, după cum nu se poate să existe nici fără de cler.

Clerul, atît prin starea sa harică, superioară, prin funcţiunea şi prin drepturile ce-i sînt asigurate, constituie elementul principal al corpului bisericesc, iar laicii elementul secundar. Dar laicii, atît prin starea lor harică, cît şi prin.poziţia lor social-juridică, sînt colaboratorii permanenţi ai clerului în lucrarea esenţial-harică sau mîntuitoare a Bisericii cît şi în lucrarea ei auxiliară.

în chip concret această colaborare a laicilor cu clerul se exprimă prin participarea laicilor la exerciţiul celor trei ramuri ale puterii bisericeşti,. adică, a celei învăţătoreşti, a celei sfinţitoare şi a celei cîrmuitoare sau jurisdicţionale.

Limitele acestei colaborări sînt determinate de rînduieli tradiţionale şi canonice, care nu permit substituirea funcţiunilor stării preoţeşti prin activităţi ale stării laice, ci exprimă constant şi asigură o deosebire justă între poziţia şi drepturile fiecăreia din aceste două stări.

C. MONAHII SAU CĂLUGĂRII

Starea monahală. **Caracteristici.** **Locul şi importanţa ei în Biserică**

A treia stare în care se pot găsi membrii Bisericii şi din oare fac parte efectiv unii dintre aceştia, se inumeşte starea monahală, cmu-1 monahal, monahismul sau călugăria.

Această stare nu are în Biserică poziţia şi importanţa celorlalte două stări, a celei clericale şi a celei laice, pentru că spre deosebire de acelea ea nu reprezintă un element constitutiv esenţial al Bisericii, adică un astfel de element fără de care Biserica nu ar putea să existe.

Această precizare .necesită unele lămuriri spre a nu fi greşit înţeleasă. . .

După cum se ştie, astăzi Biserica este alcătuită din 3 categorii de membri şi adică, din credincioşi simpli sau laici, din clerici şi din

monahi. Dar nu tot aşa s-a prezentat structura Bisericii în primele veacuri. Pe atunci nu existau monahi, aşa că nu putea fi vorba de a treia categorie de membri ai Bisericii pe care o formează starea monahală. De aici rezultă că această categorie de membri ai Bisericii, apărută şi organizată ulterior, nu a fost indispensabilă pentru a se constitui corpul Bisericii. Deci Biserica s-a organizat iniţial numai din cele două stări sau categorii de membri, din cea clericală şi cea laică. Şi de fapt nu se face nicăieri menţiune despre monahi în primele două veacuri.

Din acestea mai rezultă că starea monahală nu a fost considerată nici de Mântuitorul, nici de Sfinţii săi Apostoli ca- indispensabilă pentru constituirea chipului văzut al Bisericii, pentru că în acest caz contrar, aşa precum au existat dintru început cele două elemente sau cele două stări esenţiale ale Bisericii, adică ale corpului ei, cea clericală şi cea laică, ar fi existat şi cea monahală, dar faptul că ea a apărut mai tîrziu şi s-a menţinut pînă astăzi, dovedeşte că a fost utilă apariţia ei şi că a corespuns şi încă mai corespunde unor necesităţi ale vieţii bisericeşti. Este iarăşi adevărat însă, că Biserica a putut să existe fără de starea monahală şi că poate exista fără aceasta, ea neavînd caracterul necesităţii, în înţelesul că Biserica nu s-ar putea nici constitui în chip de organizaţie comunitară şi nici nu s-ar putea menţine fără ea. Din contră, istoria vieţii bisericeşti şi chiar unele situaţii din vremea noastră arată că a putut şi poate să existe Biserică organizată şi fără de stare monahală. Se ştie de altfel că în Apus, monahismul s-a răspîndit destul de tîrziu, abia de prin veacul IV şi mai organizat de prin veacul V şi că el n-a devenit o instituţie oficială a Bisericii, decît abia de la Sinodul IV ecumenic, adică de la anul 451. Abia prin hotărîrea acestui sinod, înscrisă în can. 4 şi în altele, monahismul a fost pus sub jurisdicţia Bisericii şi a devenit o instituţie oficială a Bisericii. Pînă la acea dată, el fusese o instituţie neoficială, creată din iniţiativă particulară, iar nu din iniţiativa autorităţii bisericeşti, deşi a avut oblăduitori şi îndrumători şi organizatori din rîndurile ierarhilor Bisericii, între care a strălucit în această privinţă şi Sf. Vasile cel Mare ;(t 379).

Numai dacă se cunosc aceste lucruri, se poate 'înţelege de ce starea monahală nu reprezintă un element constitutiv esenţial al Bisericii şi de ce ea nu are caracterul necesităţii existenţiale pentru Biserică,

Cît priveşte începuturile vieţii monahale propriu-zise, ele se situează abia în veacul III. Cauzele care au determinat apariţia monahismului nu sînt persecuţiile pe care le-au suferit creştinii şi nici alte împrejurări de natură comună, care i-ar fi determinat pe unii creştini să pribegească prin pustie şi să se ţină departe de lume. Cauzele monahismului sînt de natură religioasă prin excelenţă, dar ele nu trebuie căutate numai în dorinţa unora de a vieţui în completa lepădare de sine, în sărăcie şi în castitate, după pilda Mîntuitorului, a Sf. Apostol Pavel şi a altor îndrumători ai vieţii bisericeşti din vremurile de început. Cauzele religioase care au determinat apariţia monahismului trebui"e-cauîăte în , dorinţa unora dintre creştini de a se conforma cît mai mult în viaţa lor normelor religioase şi morale ale noii credinţe. Se înţelege că această dorinţă ei nu şi-o puteau împlini decît stăruind în rugăciune şi meditaţie asupra adevărurilor de credinţă, căutînd a veni cît mai mult

posibil în ajutorul aproapelui sau practicînd dragostea creştină în chip cît mai desăvîrşit, precum şi punmdu-şi toată nădejdea în cuvîntul lui Dumnezeu, prin care li s-a făgăduit mîntuirea celor ce-L vor urma pînă la sfîrşit.

Cu o asemenea trăire religioasă, mulţi dintre creştinii din lume, adică de prin sate şi de prin oraşe, unii chiar căsătoriţi şi avînd familie numeroasă, au început a se deosebii de creştinii obişnuiţi care trăiau o viaţă mai comodă, stăruind puţin în vieţuirea cea după normele religioase şi morale mai riguroase ale creştinismului.

Deprinşi cu un astfel de trai, unii dintre ei au început a se purta cu gîndul îndepărtării din lume, în măsura în care le permiteau acest lucru îndatoririlor lor familiare şi sociale, iar în cazul cînd acest lucru nu Ie venea la îndemînă, ei practicau o izolare cît mai mare chiar în sinul societăţii, dedicîndu-se înfrînării şi ascezei, adică încercării de a se birui pe sine cît mai mult. în felul acesta au apărut precursorii călugărilor sau al stării monahale care erau creştini pioşi şi asceţi trăitori în lume, dar cu gîndul la îndepărtarea de lume spre a putea să ducă o viaţă netulburată. de ispitele şi de supărările vieţii şi să realizeze astfel o cît mai mare lepădare de sine în scopul mîntuirii.

De la o Vreme unii dintre aceşti asceţi, au dat urmare gîndului de a fugi din lume şi s-au retras în afara localităţilor în care trăiseră pînă atunci, la distanţe însă nu prea mari, spre a putea păstra încă unele legături cu lumea. Abia mai tîrziu, după ce s-au deprins cu singurătatea, _au început a se izola complet de lume, trăind o viaţă a cărei asprime şi curăţenie i-a ridicat din ce în ce mai mult în faţa celorlalţi creştini.

Vieţuind la început izolaţi, asceţii precursori ai monahismului s-au văzut obligaţi a se asocia, f.ormînd grupuri mici sau mai mari în scopul întrajutorării în cele ale traiului şi a întăririi reciproce într-ale ascezei.

Acestea se întîmplau spre sfîrşitul veacului al III-lea şi la începutul veacului al IV-lea, cînd realmente încep a se forma, şi a se organiza obştile monahale prin diverse pustietăţi, mai ales din Egipt şi din Palestina.

în cadrul acestor obştii, s-a frămîntat şi s-a conturat din ce în ce mai bine idealul vieţii monastice în centrul căreia a fost pusă abia mai tîrziu, trăirea cea după Hristos, prin practicarea treptată şi după o anumită rînduială a lepădărilor de sine şi ,a lepădării de lume.

Abia acum încep a se cristaliza caracteristicile vieţii monahale care vor deveni mai tîrziu cele trei juruinţe sau cele trei voturi călugăreşti, adică votul ascultării sau al supunerii necondiţionate, votul sărăciei şi votul castităţii. Acestea n-au apărut şi nu s-au definit toate deodată şi în forma în care ni se înfăţişează astăzi, ci au apărut pe rînd fiecare reprezentând sinteza mai multor altor voturi mai mărunte şi mai uşor de împlinit. Totuşi ele reprezintă în esenţă principalele lepădări de sine caracteristice vieţii monahale.

Cea mai grea dintre toate este acea lepădare de sine, prin supunerea necondiţionată voinţei altuia.

A doua lepădare de sine în ordinea greutăţii şi care trebuie acceptată, este lepădarea de bunurile materiale sau renunţarea completă la

acestea în sensul că cel care face juruinţa sărăciei, se lasă chiar şi în privinţa minimelor mijloace de trai, în voia Iui Dumnezeu. Şi această lepădare de sine este deosebit de grea, întrucît nu se dezminte cuvîntul Domnului că «unde este comoara ta, acolo este şi inima ta»

In fine a treia lepădare de sine constă în castitate, adică în renunţarea la vieţuirea cea după legile firii dintre bărbat şi femeie. Ea nu înseamnă neapărat fecioria şi nu a însemnat niciodată în mod exclusiv sau în mod principal fecioria. Cele ce se spun exagerîndu-se în această privinţă, nu se întemeiază pe vechile rînduieli şi tradiţii ale vieţii mo-, nastice.

La aceste caracteristici ale vieţii monahale se mai adaugă şi aceea că modul de vieţuire monastică s-a statornicit în două feluri şi anume : ca mod de vieţuire singuratică şi izolată, căreia i s-a zis vieţuire idioritmică sau de sine, şi ca mod de vieţuire în asociaţie sau în comun, în obşte, căruia i s-a zis vieţuire chinovială sau de obşte. Cel dintîi mod de vieţuire monastică a fost cel idioritmic, căruia i se mai zice şi stilul idioritmic de viaţă monahală, dar cel care a devenit mai caracteristic pentru starea monahală este modul chinovia!, căruia i se mai zice şi stilul chinovial de viaţă monahală.

în decursul dezvoltării vieţii monastice, au mai apărut şi alte caracteristici ale acesteia şi anume cea mai remarcabilă dintre caracteristicile de mai tîrziu ale vieţii monastice este aceea că de la dorinţa de lepădare de sine în scopul mîntuirii proprii se trece la completarea acesteia cu hotărârea de a se practica lepădarea de sine şi pentru mîntuirea celorlalţi vieţuitori din cinul monahal, precum şi pentru mîntuirea tuturor creştinilor şi a tuturor oamenilor.

Această nouă'orientare a vieţii monastice a dat monahismului o nouă şi superioară conştiinţă a misiunii sale, iar celorlalţi credincioşi, un motiv în plus pentru a-i cinsti pe cei care trăiesc după rînduielile vieţii monastice. în acord cu această orientare, monahii poartă jugul lepădării de sine în locul celor care nu pot să-1 poarte, după cum se şi roagă pentru cei ce nu pot sau nu izbutesc să se roage pentru ei înşişi.

O altă caracteristică apărută mai tîrziu în viaţa monahală este aceea potrivit căreia juruinţele sau voturile monahale se depun în două chipuri şi anume, într-un chip mai simplu şi într-un chip mai solemn. Prin depunerea voturilor în chip simplu, monahul ia asupră-şi aşa zisa schimă mică, adică chipul călugăresc mai simplu, mai puţin aspru, pe cînd prin depunerea juruinţelor sau voturilor în chip solemn, care constă în repetarea solemnă a voturilor simple, monahul ia asupra sa schima mare, adică chipul călugăresc mai deplin sau mai aspru.

în fine, o ultimă caracteristică a monahismului pe care o mâi relevăm pe lîngă cele amintite pînă acum este aceea că membrii cinului monahal reprezintă împreună o societate religioasă, singura care a supravieţuit din vechile societăţi de acest fel, care apăruse în viaţa Bisericii şi care şi-a creat, pentru adăpostirea membrilor săi, anumite sălaşe sau aşezăminte aparte, numite mănăstiri.

Apărut în condiţiile şi din cauzele arătate, monahismul, prin caracteristicile sale, s-a diferenţiat de restul credincioşilor mireni ca şi de cler, constituindu-se într-o stare aparte, căreia i se zice starea mo-

nahală sau călugărească. Prin natura sa, aceasta nu poate fi considerată ca făoînd parte nici din stairea laică, nici din starea clericală, de prima deosebindu-se printr-o vieţuire mai înaltă în conformitate cu voturile caracteristice pentru monahism, iar de cea de a doua, cea clericală, prin faptul că intrarea fin monahism nu conferă celui care depune voturile, calitatea de slujitor al Bisericii, ci mai întîi şi prin excelenţă îi conferă calitatea de slujitor al mîntuirii proprii şi apoi pe aceea de slujitor a mîntuirii tuturor oamenilor, prin rugăciunea şi prin celelalte acte de devoţiune pe care le săvîrşeşte.

între caracteristicile proprii sau specifice ale stării monahale nu poate fi numărat rigorismul, întrucît acesta apare numai ea .o exagerare şi deformare a sentimentului religios după cum poate să apară în acelaşi chip şi ca exagerare şi deformare a oricărui alt sentiment, care rezultă din asprimea- vieţii monastice, din adîncirea trăirii religioase, adică din adîncirea credinţei, a dragostei şi a nădejdii şi din urmarea celor trei sfaturi evanghelice, cărora li se dă expresie prin cele trei voturi principale ale călugăriei. Pe cîtă vreme rigorismul însemnează deformare sau maladie a cărei direcţie şi a cărui sens este negativ, chiar şi atunci cînd pare altfel, el rămînînd în cel mai bun caz o manifestare a egoismului şi a mizantropiei, monahismul însemnează creştere şi dezvoltare în sens pozitiv a sentimentului religios, căruia caută să i se dea o expresie cît mai înaltă, cît mai desăvîrşită. Prin aceasta monahismul se situează tocmai la polul opus al egoismului şi al mizantropiei, reprezentînd încercarea completei lepădări de sine, deci a oricărui egoism şi realizarea unui altruism şi a unei dragoste de oameni cît mai autentică şi mai binefăcătoare.

După cum rigorismul nu constituie o caracteristică a vieţii monahale, tot aşa nici misticismul propriu-zis, adică trăirea mistică exagerată, deformată şi maladivă, nu constituie nici ea o caracteristică a vieţuirii monastice, ci cel mult o degenerare a acesteia, după cum tot ca o degenerare poate să apară şi rigorismul pe ici pe colea, în viaţa stării monahale.

Fără îndoială că orice trăire religioasă are caracter mistic şi întreaga viaţă a Bisericii are o latură de taină, care o obligă la anumite practici deosebite la care participă atît credincioşii simpli cît şi clerul şi este evident că şi monahii sînt părtaşi ai acestui mod de trăire religioasă, aşa încît ea nu constituie o caracteristică specifică numai stării monahale. De asemenea ea poate fi exagerată de membrii oricăreia • dintre cele trei stări ale Bisericii, fără însă ca din această pricină ea să poată fi socotită drept caracteristică specifică a vreuneia dintre ele.

Prin elementele vieţii monahale de care ne-am ocupat, căutînd să arătăm poziţia stării monahale în Biserică, atît faţă de celelalte două stări, cît şi prin caraeteristicele ei aparte, starea monahală apare ca avînd nu numai o poziţie proprie în Biserică, ci şi ca prezentînd o anume importanţă pentru viaţa şi lucrarea Bisericiii. Dar să vedem mai de aproape, prin ce poate fi pusă în lumină tocmai această importanţă a stării monahale în Biserică.

Precum s-a relevat la locul său, starea monahală a apărut ca o stare voluntară, născută din iniţiativă particulară şi dezvoltată apoi cu timpul,

aşa încît a primit o formă bine închegată de vieţuire aparte, cu caracteristici proprii.

Prin însuşi voluntariatul monastic, adică prin însăşi hotărîrea fermă şi constantă de a vieţui într-un anumit fel superior vieţuirii comune a creştinilor, ei au constituit mai întîi un exemplu pentru ceilalţi creştini, iar viaţa lor deosebită a însemnat lansarea continuă a unei chemări adresată întregii obşti a Bisericii de a trăi într-un chip cît mai apropiat de idealul de vieţuire creştină.

Pe de altă parte, prin felul în care au purtat monahii jugul lepădării de sine, ei au dovedit puteri sau virtuţi care ies din comun, făcînd ca şi în acest fel exemplul lor să constituie o dovadă a tăriei credinţei creştine şi a valorii ei în raport eu celelalte credinţe religioase, cu deosebire acea lepădare de sine care constă în renunţarea la propria personalitate a constituit atît un exemplu pentru comportarea creştinilor între ei, ca şi faţă de cei din afara Bisericii, cît şi un motiv de meditaţie mai adîncă asupra dezbrăcării omului de egoism şi de dorinţa de a-i stăpîni pe semenii săi, dorinţă din care nasc cele mai multe păcate, suferinţe şi nenorociri ce se abat asupra vieţii omeneşti. Ca cineva să se poată ridica la o astfel de lepădare de sine, care constă în subordonarea lui de bună voie voinţei altuia, trebuie ca mai întîi cel ce ia această hotărîre şi o duce la îndeplinire să fi devenit deplinul stăpîn al propriei sale fiinţe, căci fără de această stăpînire, nu ar fi în stare să renunţe la sine însuşi. Cu" alte cuvinte, votul supunerii de bună voie arată chipul în care un om poate ajunge să renunţe la sine tocmai prin stăpînirea de sine, precum şi să renunţe la stăpînirea altora, stăpînindu-Be pe sine însuşi.

Un merit deosebit şi o cinstire deosebită şi-au cîştigat membrii stării monahale prin faptul că mulţi dintre ei, pe calea practicării tot mai depline a lepădării de sjne au ajuns să fie proslăviţi de Domnul prin virtuţi sau puteri deosebite, oare le-au atras nu numai faima de oameni cuvioşi, ci a sfîrşit prin a-i şi aşeza în rîndurile sfinţilor, sub numele binecunoscut de cuvioşi. Se înţelege că în felul acesta ei s-au făcut slujitori ai mîntuirii tuturor în rînd cu ceilalţi sfinţi ai Bisericii.

Mergînd pe calea celei mai depline lepădări de sine, monahii au adoptat dintru început rînduiala de vieţuire socială despre care vorbeşte sf. evanghelist Luca în Faptele Apostolilor, ca rînduială de vieţuire pe baza proprietăţii obşteşti a primelor comunităţi creştine. Cînd mai tîrziu acest mod de vieţuire a comunităţilor creştine a început să fie abandonat, l-au preluat monahii şi l-au continuat în baza votului sărăciei, care a însemnat întotdeauna renunţarea la proprietatea individuală în folosul obştei. Cît de pilduitoare a fost şi această atitudine a stării monahale o remarcă chiar într-o epocă destul de tîrzie canonul 6 al sinodului întrunit la Constantinopol în anul 861, canon în care citim următoarele : «Monahii sînt obligaţi să nu aibă nimic al lor propriu..., căci Fericitul Luca zice despre cei ce cred în Hristos şi care închipuiesc vieţuirea monahilor, că nici unul nu zicea că din averea sa este ceva al său, ci totul era de obşte».

Practicînd proprietatea de obşte, membrii stării monahale nu i-au dat acesteia întrebuinţare numai pentru nevoile proprii, ci şi pentru

ajutorarea celor lipsiţi sau aflaţi in nevoi, angajîndu-se voluntari şi ca persoane şi prin mijloacele de care dispuneau. în opera de asistenţă socială a Bisericii, prin care au făcut cea mai autentică şi mai utilă aplicare a dragostei creştine. Datorită acestei lucrări, membrii stării monahale au fost chemaţi mereu de autoritatea bisericească la sarcini în legătură cu asistenţa socială şi au fost chiar rânduiţi să conducă aşezămintele ce se creaseră în mod special pentru ajutorarea celor ajunşi în necazuri sau loviţi grav de soartă.

Dedicaţi unei vieţuiri în mai deplină lepădare de sine, mulţi dintre membrii stării monahale, folosind liniştea mănăstirilor sau a altor aşezăminte în care erau chemaţi la ascultare, s-au îndeletnicit cu felurite meşteşuguri, cultivînd şi unele arte, dar punînd atît realizările lor meşteşugăreşti, cît şi pe cele artistice la dispoziţia Bisericii, adică în slujba obştii credincioşilor.

Prin aceste îndeletniciri, ei au adus o contribuţie însemnată la dezvoltarea meşteşugurilor şi a artelor, al căror obiect avea legătură cu viaţa bisericească sau cu trebuinţele acesteia.

O altă îndeletnicire prin care au strălucit mulţi membrii ai stării monahale a fost şi a rămas cărturăria, prin care au adus de asemenea o contribuţie însemnată atît la dezvoltarea studiului teologiei cu diversele sale ramuri, cît şi la dezvoltarea culturii umane în genere, aşa precum monahii artişti şi-au adus contribuţia nu numai la dezvoltarea artelor bisericeşti, ci şi la dezvoltarea tezaurului artistic al întregii lumi.

In fine, mulţi membrii ai stării monahale s-au învrednicit să devină episcopi sau în genere ierarhi ai Bisericii, contribuind prin formaţia lor deopotrivă ca şi prin tragerea de inimă sau chiar jertfelnicia lor la buna îndrumare şi cîrmuire a vieţii bisericeşti.

Prin toate manifestările • lor pilduitoare şi prin toată lucrarea de orice fel prin care s-au dovedit folositori vieţii creştine şi activităţii Bisericii, membrii stării monahale şi-au oîştigat cu timpul merite deosebite prin care şi-au consolidat poziţia în viaţa Bisericii alături de celelalte două stări ale ei, adică alături de starea laică şi cea clericală, sporindu-li-se în acelaşi timp prestigiul şi importanţa de element deosebit de activ şi de util pentru viaţa Bisericii.

Această latură pozitivă a stării monahale, latură atît de meritorie prin contribuţia pe care a adus-o şi o aduce la desfăşurarea lucrării Bisericii, a fost şi mai este uneori umbrită de anumite manifestări negative care apar în viaţa monahală, fie din cauza unor practici rigoriste sau obscurantiste pe care le difuzează şi între credincioşii simpli, fie prin alimentarea unor curente rătăcite, născute în afara cinului monahal, şi care prejudiciază deopotrivă viaţa religioasă şi cea socială.

De aceea autoritatea bisericească a şi procedat încă din veacul IV la măsuri de încadrare a monahismului în disciplina vieţii bisericeşti, iar de atunci încoace ori de cîte ori a apărut trebuinţa, aceeaşi autoritate a intervenit pentru a curma manifestările negative din starea monahală şi pentru a-i readuce pe monahi la rosturile lor tradiţionale.

III

ORGANELE ŞI FORMA DE CONDUCERE A BISERICII

A. ORGANELE-INDIVIDUALE DE CONDUCERE

1. **Noţiunea de organ** de **conducere**

Pentru ca să se poată efectua lucrarea de conducere a Bisericii, trebuie să fie folosite mijloacele specifice cu care a fost înzestrată Biserica în acest scop. După cum s-a văzut la locul său, totalitatea acestor mijloace constituie puterea bisericească. Dar puterea bisericească nu se pune de la sine în mişcare sau nu lucrează de la sine, ci ea este pusă în acţiune de către anumite organe, cărora li se încredinţează părţi mai mici sau mai mari din puterea bisericească, adică mijloace — mai puţine sau mai multe — din acelea care împreună formează puterea bisericească.

Ca în orice comunitate şi în cea bisericească, organele cărora li se încredinţează mijloacele prin care se efectuează lucrarea bisericească, au în cuprinsul corpului Bisericii o poziţie asemănătoare eu aceea pe care o au organele în corpul omenesc, iar mijloacele care li se încredinţează acestora se aseamănă cu însuşirile organelor corpului omenesc, apoi lucrările pe care le săvîrşesc organele de conducere din Biserică, se aseamănă cu fun-oţiumtle pe care le îndeplinesc diferite organe în corpul omenesc.

In sens propriu organele care deţin şi exercită puterea bisericească săvîrşesc lucrări constante cu. caracter comunitar, iar acest fel de lucrări se numesc funcţii comunitare care în cadrul Bisericii pot fi numite mai precis funcţii sau activităţi bisericeşti. Ele sînt destinate să satisfacă anumite nevoi sociale, adică ale colectivităţii celei ce se cheamă Biserică din care este alcătuită comunitatea, în cazul nostru comunitatea religioasă. Cu alte cuvinte, după natura lor, lucrările pe care le săvîrşesc organele de conducere ale Bisericii sînt activităţi prin care se satisfac trebuinţe constante ale corpului Bisericii, iar astfel de activităţi prin care se satisfac nevoi constante de viaţă ale unei comunităţi organizate, se numesc *funcţiuni.*

Dar în afară de funcţiuni, mai apar şi nevoi sau trebuinţe temporale sau de durată mai scurtă ale aceluiaşi corp, iar activităţile prin care se satisfac aceste trebuinţe temporale, se numesc *sarcini.*

Cum însă în -nici o comunitate organizată lucrările necesare pentru satisfacerea nevoilor ei constante, ca şi a celor temporale, nu sînt suficiente şi potrivite numai un fel sau o categorie de organe sau de instrumente create special şi destinate să îndeplinească respectivele funcţiuni şi sarcini, s-a impus prin natura lucrurilor crearea mai multor feluri de organe.

Tot la fel stau lucrurile şi cu organele de conducere ale Bisericii. După modul cum se prezintă ele şi cum s-au constituit ele în viaţa comunitară în genere, ca şi în viaţa Bisericii, organele principale de conducere sînt de două feluri : individuale şi colegiale sau colective, cărora în Biserică li se mai zice şi sinodale, cu un termen propriu şi specific.

Organele individuale de conducere ale Bisericii sînt toate persoanele care sînt angajate în slujba Bisericii pentru prestarea cîte unei munci determinate prin drepturi şi îndatoriri precise, adică toţi indivizii sau toate persoanele individuale cărora li se încredinţează cîte o parte din mijloacele ce formează puterea bisericească, în scopul ca aceste persoane, prin activitate individuală, să folosească mijloacele respective pentru îndeplinirea misiunii Bisericii.

Aceste persoane au fost numite odinioară, într-un singur fel, zîcîndu-li-se ori în chip generic, slujitori bisericeşti, ori în chip special, clerici. In prezent numele de clerici nu se mai dă decît acelor persoane din slujba Bisericii care au stairea harică a uneia din cele trei trepte ale preoţiei de instituire divină. Tuturor acestora laolaltă li se mai zice şi ierarhia bisericească, adică corpul de slujitori bisericeşti înşiraţi după treptele slujirii lor, adică în chip ierarhic, de la cel mai mic pînă la cel mai mare.

Care sînt aceste trepte sau persoanele care formează aceste trepte ale ierarhiei bisericeşti, precum şi care sînt în genere drepturile şi îndatoririle lor, vom vedea în altă parte. Rămîne ca aci să precizăm doar faptul că principalele organe individuale de conducere a Bisericii sînt acelea care deţin treptele clerului sau ale preoţiei de instituire divină şi acelea care pe baza acestora deţin treptele clericale sau ierarhice de instituire bisericească. Pe cînd toate celelalte trepte de slujitori bisericeşti, care nu sînt create prin conferirea în vreuna din treptele sale a preoţiei de instituire bisericească, sînt organe individuale auxiliare de conducere a Bisericii, indiferent ce poziţie înaltă sau ce rosturi practice deosebite ar avea ele în viaţa Bisericii.

în Biserică avem două categorii deosebite .de organe individuale de conducere : a) organele individuale principale, care fac parte din starea preoţească, avînd hirotonia în una din treptele preoţiei de instituire divină, şi b) organele auxiliare sau ajutătoare din care fac parte slujitorii Bisericii, ciare nu au hirotonia în vreuna din aceste trepte.

Dar indiferent din ce treaptă sau din care categorie face parte vreunul din slujitorii individuali ai Bisericii, el are — pentru îndeplinirea lucrării la care este chemat •— un cerc determinat de . acţiune, care se precizează prin drepturile ce i se conferă şi prin îndatoririle legate de acestea. Acest cerc, care circumscrie activitatea oricărei persoane individuale, angajată în slujirea unei societăţi, în cazul nostru

în slujirea Bisericii, se numeşte cercul *de competenţă* al respectivei persoane. Totalitatea drepturilor şi îndatoririlor ce-i revin în baza şi în cadrul cercului său de competenţă, se numeşte *oficiu* în limbaj juridic, înţelegîndu-se prin acest cuvînt slujirea sau slujba pe care trebuie şi poate să o îndeplinească deţinătorii unui oficiu sau a unei slujbe. Deci cuvîntul *oficiu* însemnează acelaşi lucru ca şi cuvîntul *slujbă,* numai că cel din urmă nu se foloseşte decît spre a arăta în mod concret conţinutul unui oficiu.

Deci cu raportare la cele spuse despre oficiu, putem spune că există atîtea oficii cîte persoane individuale sînt angajate în slujba Bisericii sau în număr tot atît de mare de oficii pe cît de mare este numărul persoanelor individuale care deţin şi exercită o parte din puterea bisericească, prin mijloacele care li se încredinţează la angajarea lor în funcţiune. Din această cauză, se folosesc adeseori expresiile : oficiul de diacon, oficiul de preot, oficiul de episcop, în înţelesul mai concret de slujbă de diacon, slujbă de preot, slujbă de episcop.-

Cînd însă cuvîntului. oficiu i se da o altă întrebuinţare, spunîndu-se de exemplu oficiul parohial, oficiul protopopesc, oficiul predicatorial sau oficiul misionar, etc., atunci se scoate în relief nu atît cuantumul de drepturi şi de îndatoriri ce intră în alcătuirea unui oficiu,, cît realitatea la care se aplică sau în cadrul căreia se exercită drepturile şi îndatoririle care intră în alcătuirea oficiului sau care formează conţinutul unui anume oficiu.

Un alt sens în care se mai întrebuinţează cuvîntul oficiu este şi acela legat de cîte un organ social, adică de cîte o instituţie sau de către un organ colectiv ori colegial de conducere a unei societăţi. în cazul acesta noţiunea de oficiu exprimă totalitatea drepturilor şi îndatoririlor care-i revin instituţiei respective sau organului colegial sau colectiv respectiv, pentru îndeplinirea funcţiunii sau sarcinii ce i s-a încredinţat.

într-un sens înrudit cu noţiunea de competenţă şi cu aceea de oficiu, se foloseşte şi cuvîntul *atribuţie,* care totuşi nu însemnează unul şi acelaşi lucru nici du competenţa şi nici cu oficiul.

Ce se înţelege atunci prin noţiunea de atribuţie ?

Spre a-i determina mai precis conţinutul acestei noţiuni, observăm mai întîi că ea se foloseşte în strînsă legătură cu noţiunea de drept, exprimînd faptul că cineva este îndreptăţit pe baza legii să exercite în mod pozitiv nişte drepturi, şi că drepturile respective sînt de atribuţia unei persoane sau a unui oficiu, că ele îi revin în virtutea competenţei oficiului respectiv.

Aceasta însemnează că în noţiunea de atribuţii intră numai specificarea drepturilor unui oficiu sau a unei persoane care deţine un oficiu, nu şi a îndatoririlor legate de respectivele drepturi. în acest sens se foloseşte în mod curent expresiile : este de atribuţia lui X ; este de atribuţia preotului ,• este de atribuţia episcopului; este de atribuţia patriarhului, etc.

De aceea, atunci cînd în cadrul unei legi se arată drepturile unei persoane Sau a unui oficiu în genere, se fac şi unele specificări ale acestor drepturi, arătîndu-se mai cu de-amănuntul şi mai concret în ce

fel se exercită acestea pe cale de atribuţiuni sau printr-o sumă de atribuţiuni şi *îin* acelaşi scop se întocmesc şi aşa-zisele decizii de atribuţiuni în cuprinsul cărora numai din întîmplare şi în mod inevitabil cîteodată sînt arătate şi oarecare îndatoriri, dar în mod curent sînt specificate numai drepturile.

în lumina celor spuse despre organele individuale care deţin şi exercită puterea bisericească şi care în această calitate sînt organe de conducere a Bisericii, precum şi în lumina celor spuse despre oficii şi atribuţii, ca mijloace prin care se exprimă poziţia diverselor organe individuale de conducere* a Bisericii, se poate vedea şi mai bine că unele dintre acestea deţin oficii mai importante şi au atribuţii mai mari şi mai numeroase, iar altele deţin oficii mai mici, în virtutea cărora le şi revin atribuţii mai puţine.

Văzute lucrurile astfel, s-ar putea spune fie cu raportare ila puterea de stat, fie cu raportare la puterea bisericească, adică la totalitatea mijloacelor de care dispune Biserica pentru îndeplinirea misiunii ei, că această putere este nu numai reprezentată de oficiile existente, în Biserică, şi că ea este şi deţinută integral de oficiile respective. De asemenea s-ar mai putea spune că ceea ce există In mod practic, ar fi numai oficiile sau organele oare deţin fiecare cîte o parte din puterea bisericească şi că aceasta nici n-ar exista în alt chip, decît sub forma oficiilor respective.

Este oare adevărat şi se poate spune că puterea bisericească se rezumă la puterea pe care o deţin oficiile respective în Biserică ?

Acest lucru ar însemna că Biserica n-ar mai putea crea oficii noi sau noi organe de conducere şi că ea ar trebui să aibă numai un număr determinat de astfel de oficii sau de astfel de organe, ceea ce este neconform cu realitatea şi cu neputinţă de acceptat. Şi tocmai din absurditatea unei atari teze sau concluzii, apare cu mai multă evidenţă adevărul contrar, că puterea bisericească nu se reduce la puterea pe care o deţin toate organele sau oficiile ei şi nu pot fi epuizate în mod practic niciodată, pentru că ori de cîte ori apare vreo nevoie nouă pentru Biserică, pentru puterea bisericească, pentru cea de stat, se pot crea noi organe sau noi oficii, pentru satisfacerea acelor trebuinţe.

Această constatare, pe cît de logică teoretic, este pe atît de uşor de verificat în mod practic. Aşa încît, cu privire la raportul dintre organele sau oficiile care deţin şi exercită în Biserică puterea însăşi, se pot spune în mod întemeiat următoarele lucruri : a) fiecare organ de conducere şi fiecare oficiu, ca expresie juridică a drepturilor şi îndatoririlor organului respectiv, deţine numai cîte o parte din puterea superioară a organismului în care s-a constituit [1] în Biserică, din puterea bisericească f b) totalitatea sau suma puterii pe care o deţin fie organele individuale, fie cele colective, nu reprezintă şi nu epuizează în Biserică întreaga putere bisericească c) purtătorul sau subiectul întregii puteri este Biserica în întregimea sa.

După aceste precizări, în legătură cu organele individuale de conducere ale Bisericii, precizări care au prilejuit şi consideraţii asupra poziţiei şi rostului organelor colective de conducere ale Bisericii, să trecem acum mai concret la organele de conducere a Bisericii.

2. **Ierarhia. Treptele ierarhice**

a. **Treptele ierarhiei de instituire divină : episcopatul, presbiteratul, diaconatul**

După cum am văzut, ierarhia în Biserică se împarte în : ierarhie sacramentală sau a hirotoniei de instituire divină şi ierarhie jurisdicţională, de instituire bisericească. împărţirea aceasta este determinată şi justificată prin însăşi împărţirea puterii bisericeşti, putere care este strîns legată de ierarhia bisericească, prin oare se pune în aplicare.

Canoanele menţionează şase grade sau trepte ca formînd în general ierarhia bisericească din care trei se dau în interiorul altarului, prin invocarea harului Sfîntului Duh asupra candidatului sau prin hirotonie. Celelalte trei grade se dobîndesc afară din altar, prin hirotesie, adică prin binecuvîntarea episcopului. Purtătorii primelor grade se mai numesc şi purtătorii gradelor superioare, iar ale celor din urmă purtătorii gradelor inferioare. De fapt însă ierarhia sacramentală propriu-zisă, sau a hirotoniei, este formată din treptele care se obţin prin hirotonie, iar socotirea celor inferioare numai în număr de trei este arbitrară, întrucît nu reprezintă decît o parte dintre aceste grade. O menţionăm oarecum numai tradiţional.

în sensul îiin care .adoptă unii canonişti această împărţire, citată după ei, adică enumerînd în genere între gradele preoţiei sacramentale şi gradele care se conferă prin hirotesie, ar trebui să adăugăm la cele trei trepte inferioare şi pe diaeoniţe, pentru că instituirea lor se făcea prin hirotesie, precum şi orice alte grade conferite prin hirotesie.

Rămîne stabilit însă, şi subliniem din nou, că treptele ierarhiei superioare sau ierarhiei sacramentale propriu-zise sînt numai cele trei care se instituie prin Taina Hirotoniei sau sfinţirea preoţească, şi anume : episcopatul sau arhieria, prezbiteratul şi diaconatul.

Dintre gradele superioare, fac parte episcopul, presbiterul şi diaconul. Aceste trei grade formează temelia ierarhiei bisericeşti şi ele îşi au originea şi temeiul în Sf. Scriptură. După învăţătura Bisericii sînt de instituire divină, aceste grade nu pot fi nici mai multe, nici mai puţine,, decît trei. Celelalte grade din Biserică sînt condiţionate de aceste grade şi nu sînt dec'ît ramificări ale lor.

— Gradul cel mai înalt din ierarhia bisericească este episcopatul, întîietatea lui îşi are bază în faptul că : a) puterea episcopală este moştenită de la Apostoli ; b) în episcopat este deplinătatea puterii spirituale şi c) el are cea mai înaltă adminstraţie în Biserică.

Primul fapt, că episcopii au dobîndit putere imediat de la Apostoli, e dovedit de învăţătura Bisericii, din cele mai vechi timpuri. Sfinţii Părinţi au vorbit de drepturile episcopale şi apostolice şi au numit pe episcopi Apostoli şi pe Apostoli episcopi (Ciprian, Ep. 65). La fel Apostolul Pavel numea pe episcopul Filipenilor Epafrodit, Apostol ifFilip. 2, 25).

Succesiunea aceasta a episcopilor după Apostoli, nu duce însă Ia o deplină egalitate, a celor dintîi cu cei din urmă. Pe cînd Apostolii au fost chemaţi" şi aleşi chiar de Mîntuitorul în slujba Evangheliei, epis-

copii au fost instituiţi în primele timpuri de Apostoli, iar mai tîrziu de cei rînduiţi de ei. Afară de aceasta, Apostolii erau luminaţi în chip nemijlocit de Duhul Sfînt şi erau înzestraţi cu daruri extraordinare; episcopii însă au primit binecuvîntarea prin hirotonie apostolică şi darurile date lor nu erau extraordinare, ci ei primeau numai sfinţirea de a conduce Biserica. în fine, Apostolii erau primii şi cei mai înalţi conducători ai Bisericii, din care pricină erau înzestraţi cu puteri extraordinare, dimpotrivă, episcopii primeau puterea de la Apostoli şi numai pentru eparhia încredinţată lor şi o puteau exercita numai' în sensul legilor pozitive şi pendinte de hotărîrea întregii Biserici.

"Cu privire la al doilea fapt pe care se întemeiază întîietatea episcopatului, învăţătura Bisericii de asemenea este unitară. Episcopatul este cel mai înalt grad şi cuprinde toate drepturile privitoare la administrarea Sfintelor lucrări; din el izvorăsc toate celelate grade ale ierarhiei bisericeşti. în privinţa aceasta, canoanele . despart episcopatul de celelalte grade şi îndeosebi, de presbiterat. Presbiterul şi diaconul se instituiesc de un singur episcop, pe cînd episcopul trebuie aşezat de un sinod de episcopi. Tot aşa episcopului îi este rezervată darea gradelor inferioare (can. 1—2 Apostolic şi comentariile lui Balsamon şi Zonara la aceste canoane). De aceea niciodată n-a fost socotit ca membru al ierarhiei din partea Bisericii, acela care n-a căpătat sfinţirea din partea episcopului. De asemenea, Biserica a luat toate drepturile ierarhice acelora care au fost sfinţiţi'de către acei preoţi, care şi-au impropriat în chip ilegal puterea episcopală (can. 18 Sardica ; can.: 4 Calcedon.)

Pe lîngă aceste drepturi care se cuvin episcopului pe baza puterii lui spirituale, după învăţătura unanimă a Bisericii, el are, ca al treilea drept pe care se bazează întîietatea lui, cea mai înaltă putere în administraţia bisericească, prin urmare dreptul de a exercita puterea învăţătorească, puterea sacramentală sau sfinţitoare şi puterea jurisdicţională sau de cîrmuire administrativă şi judecătorească. Dacă aceste drepturi se exercită şi de alţii în Biserică, se exercită în virtutea instituirii primită de la episcop, prin hirotonire şi prin împuternicirea dată de el.

Episcopatul, prin urmare, e neapărat necesar în Biserică, şi unde nu există episcopat, nu există nici Biserică. Episcopatul este organul prin care se împart toate Tainele în Biserică. Nici o Taină nu se poate administra după rînduială, dacă cel chemat n-a primit hirotonire de la episcop. Dreptul exercitării puterii învăţătoreşti îl au în prima linie episcopii, tot astfel şi misiunea pastorală pe care o. exercită preoţii în Biserică, nu poate fi legală dacă nu vine de la episcopat şi nu stă în dependenţă nemijlocită de el. în virtutea acestor privilegii, episcopatul este răspunzător pentru tot ceea ce se face în Biserică.

— După episcopat urmează, la rînd presbiteratul. Presbiterii sau preoţii, în baza hirotoniei date de episcop, au anumite drepturi în Biserică, deci şi o putere condiţionată de puterea episcopală. Drepturile preoţeşti se întind pînă la anumite margini, asupra tuturor ramurilor administraţiei bisericeşti. Originea presbiteratului **q** găsim din timpul Apostolilor. Cuvintele Apostolului Pavel, adresate lui Tit şi Timotei, pe

care îi instituie mai marii Bisericii din Creta şi Efes, ca ei să aşeze presbiteri în cetăţi, explică suficient acest lucru (I Tim. 5, 22 ; Tit 2, 5). Simion din Tesalonic şi alţii spun că presbiterii sînt urmaşii celor 70 de ucenici, care au fost instituiţi de Mîntuitorul ca ajutoare ale Apostolilor, de aceea presbiteratul este socotit, în dreptul canonic, o treaptă ierarhică de instituire divină.

După cum ucenicii erau inferiori Apostolilor, tot aşa şi presbiterii erau inferiori episcopilor, pentru că şi presbiteratul a luat fiinţă prin episcopat, ca ajutor al acestuia. Numele de presbiter a fost stabilit, de către Apostoli şi se obişnuia ca şi episcopii să fie numiţi presbiteri, nume ce se dădea pe atunci celor mai bătrîni, cu toate că aceştia puteau să fie şi tineri, ceea ce dovedeşte că înţelesul cuvîntului presbiter, nu este numai acela de bătrîn, ci şi acela de cîrmuitor sau de supraveghetor al unei rînduieli în Biserică (presbitin, presbiteros), aşa cum şi episcopul îndeplinea aceeaşi slujbă de supraveghetor peste toţi (episcopeo, episcopin, episcopos) (Fapte 20, 17 ; I Petru 5, 1, 5; I. Tim. 5, 19).

De fapt presbiterii sînt pomeniţi ca slujitori, păstori sau cîrmuitori ai Bisericii, în mod independent şi chiar fără nici o legătură cu cei 70 de ucenici ai Apostolilor, aşa că asemănarea lor cu aceştia, precum şi derivarea treptei presbiteratului din treapta celor 70 de ucenici, n-are nici un temei şi nu se explică decît prin încercarea de a prezenta treptele ierarhice ale Bisericii de mai tîrziu într-o oarecare simetrie cu treptele ierarhice ale Bisericii primare.

PreOtul sau presbiterul este şi el părtaş la succesiunea apostolică, atît prin har, cît şi prin slujirea cîrmuitoare pe care o îndeplineşte în Biserică, ca o treaptă dependentă de cea episcopală, dar totodată şi autonomă faţă de aceasta, fiind învestită cu misiune pastorală proprie, cu putere proprie şi cu răspundere proprie, ca cel ce leagă şi dezleagă singur, cu aceeaşi putere şi cu acelaşi rost ca şi episcopul.

Abia la începutul secolului al II-lea s-a precizat pentru fiecare grad, numirea sa specială de episcopi şi presbiteri. Din acest motiv, protestanţii susţin că în timpul Apostolilor, nu poate fi vorba de două grade ierarhice deosebite, adică de episcopi şi presbiteri, pentru că aceştia formau o singură treaptă ierarhică. Apostolul Pavel vorbind în I Timotei 3, 11, numai despre calităţile pe care trebuie să le îndeplinească episcopii şi diaconii, cît şi Clement Romanul, nevorbind nimic de presbiteri, protestanţii afirmă că, presbiteratul s-a introdus abia în secolul al II-lea, prin abuzul episcopilor, care s-au ridicat cu de la sine putere peste presbiteri. Pentru că, zic ei, în timpul apostolic nu erau trepte ierarhice, ci erau numai presbiteri — numiţi şi episcopi —, adică supraveghetori şi, diaconi, care îndeplineau slujba de ajutoare la serviciile agapelor.

Afirmaţia protestantă, nu este şi nu poate fi documentată, pentru că, atît Sfînta Scriptură, cît şi Clement Romanul în epistola I către Corintehi (42, 44), epistolă pe care o invocă protestanţii, aminteşte clar de existenţa presbiterilor, asemănînd pe episcopi cu arhiereii, pe presbiteri cu preoţii, iar pe diaconi cu leviţii din Vechiul Testament, deci

cunoscînd şi el toate trei treptele ierarhice. Tot aşa Ignaţiu din Antiohia, în epistola sa către Smirneni, capitolul 8, zice : «Urmaţi cu toţii episcopului, precum Hristos pe Părintele Său şi pe preoţi ca pe Apostoli, dar cinstiţi şi pe diaconi, ca pe porunca lui-Dumnezeu». Sinodul de la Elvira din 306, prin canonul 33 la fel distinge clar diferenţierea celor trei trepte. Tot aşa, mai tîrziu, mitropolitul Epifanie din Salamdna a condamnat .pe episcopul Aieriu din Sevasta, care a susţinut că între episcop şi presbiter nu ar exista nici o deosebire. Această deosebire este amintită de altfel în I Timotei 5, 19, unde Apostolul Pavel îndreptăţeşte-pe episcopul Timotei de a judeca pe presbiteri, zicînd : «dar pîră asupra presbiterului să nu primeşti, decît numai cu doi sau trei martori», ceea ce dovedeşte pe deplin existenţa deosebirii între episcop şi presbiteri, încă din timpul Apostolilor.

Presbiteratul, întocmai ca şi episcopatul, se obţine prin actul hirotoniei, care dă capabilitatea acestei trepte şi prin actul instalării, care. îndreptăţeşte de a pune în practică această capabilitate. în felul acesta, presbiterul poate predica, poate săvîrşi Sfintele Taine şi poate cîrmui. în exerciţiul slujbei spirituale sau bisericeşti, puterea preoţească^ este întărită prin mijloacele acelea care sînt consfinţite de puterea episcopală. Prin urmare, preoţii pot îndeplini toate lucrările în Biserică, afară de ceea ce e baza acestor lucrări, şi anume : a) hirotonia, b) sfinţirea antimiselor, şi c) sfinţirea Sfîntului Mir. Numai episcopul este îndreptăţit la săvîrşirea acestor lucrări sfinte, căci el are puterea sfinţitoare cea mai înaltă din Biserică. Preoţii au dreptul să săvîrşească slujbele bisericeşti, însă nu pot înlocui pe cel care le dă harul pentru săvîrşirea acestor slujbe, făcînd din el o personalitate egală cu ei; ei au dreptul să săvîrşească Sfînta Liturghie, însă sfinţirea antimiselor .neapărat necesare la Liturghie, o are numai episcopul; tot aşa au dreptul să dea oamenilor harul duhovnicesc prin Sfintele Taine, însă pregătirea mijlocului prin care omul capătă însuşirea de a primi acest dar, adică a Sfîntului Mir, pentru Taina Mirungerii, o poate face numai episcopul, în aceste lucrări sfinte, se cuprinde nevoia puterii preoţeşti superioare, pentru îndeplinirea lor, căci numai acela poate acorda mijloacele pentru îndeplinirea fiecărei lucrări sfinte, care are puterea arhierească în Biserică ,• dimpotrivă, fiecare preot poate săvîrşi Sfintele lucrări, întrebuinţînd aceste mijloace.

— Al treilea grad ierarhic de instituire divină, este diaconatul. Originea lui o găsim în Sfînta Scriptură, unde se vorbeşte de diaconi ca treaptă a slujirii preoţeşti sacramentale pe lîngă episcopi şi presbiteri (Filip. 1,1; I Tim. 3, 8, 9, 10, 12; 5, 22), înainte de a se vorbi de diaconi aleşi pentru a senă la agape şi care formau o categorie nouă şi aparte de diaconi.

Instituiţi prin hirotonie de către Apostoli, atît diaconii din prima categorie, cît şi cei din a doua categorie, căci nici aceştia nu erau numai slujitori simpli la agape, pentru că serveau şi la altar, ca şi cei din prima categorie, ba chiar şi învăţau, — de la început — au fost socotiţi ca grad ierarhic de instituire divină. Protestanţii nu recunosc acest lucru, zicînd că diaconii nu au vestit Evanghelia nici nu au luat parte la lucrările sfinte, ci erau simpli slujitori administrativi la agape,

lucru pe care îl putea face oricare creştin. Protestanţii însă nu ţin seama de faptul că agapele erau împreunate cu Sfînta Euharistie şi că diaconii serveau şi la altar. Apoi vedem că diaconii-Ştefan şi Filip, predicau Evanghelia, iar Filip chiar şi boteza (Fapte, 6, 8; 8, 5, 12, 38), iar Sfîntul Ignatie numeşte pe diaconi vestitorii lui lisus Hristos, zicînd că ei nu sînt servitori pentru mîncări şi băuturi, ci slujitorii Bisericii lui Dumnezeu. Apostolul Pavel cere diaconilor aceleaşi calităţi pe care trebuie să le aibă şi un episcop, cu toate că ei nu au nici o putere în Biserică, fiind subordonaţi episcopilor şi presbi terilor, amintindu-i 'totdeauna după episcopi şi presbiteri. Sfîntul Ignatie, vorbind despre diaconi, zice : *«Diaconul este subordonat episcopului, ca harul lui Dumnezeu şi presbiterilor ca Legii lui lisus Hristos»,* iar canonul 18 al Sinodului I ecumenic spune că diaconii sînt servitorii episcopului şi presbi terilor le este permis a şedea cu preoţii, însă mai jos decît ei. Tot la fel canonul 20 al sinodului' din Laodiceea spune : «Nu se cuvine ca diaconul să şadă înaintea presbiterului, ci cu porunca presbiterului să şadă». Ei nu sînt însă **simpli** ajutători, slujitori sau servitori ai episcopilor şi presbiterilor, ci sînt ajutătorii lor sacramentali, în sensul că ei colaborează prin har cu cei dintîi, la săvârşirea lucrărilor sfinte. Nu sînt deci simpli asistenţi sau ajutători formali, ci ajutători prin calitatea lor harică primită prin hirotonie.

Diaconii au însă şi o anumită putere asupra, gradelor inferioare (can. 20 Laodiceea), iar 'în administraţie, au putut dobîndi posturi cu mari responsabilităţi (canonul 7 Trulan,- mai ăles în Evul mediu cînd găsim aproape toate posturile principale de la curtea patriarhală deţinute de către diaconi) sigur prin însărcinarea dată de către episcopi.

Cu deosebire trebuie arătat faptul că Ia centrele mari bisericeşti se obişnuia a se institui cîte şapte diaconi, după pilda Sfinţilor Apostoli, aşa cum se spune în canonul 15 Neocezareea şi 16 Trulan. Canonul 15 Neocezareea chiar interzice să se aşeze mai mult de şapte diaconi, oricît ar fi de mare vreo cetate. Cu toate acestea s-a ajuns ca unele centre să numere cu zecile şi să fie întrebuinţaţi atît în administraţia centrală eparhială, cît şi în administraţia aşezămintelor de ocrotire socială a Bisericii.

Din funcţiunile diaconeşti de la centrele bisericeşti mai mari s-au dezvoltat la Constantinopol o serie de oficii sau demnităţi bisericeşti de prim rang, iar la Roma, numărul cel mai mare al cardinalilor de mai tîrziu.

Alegerea şi instituirea clerului

Condiţiile pentru alegerea în cler. Faptul că ierarhia sau clerul ocupă un loc distinct în Biserică, se vede după tondiţiile deosebite pe care trebuie să le îndeplinească spre deosebire de ceilalţi membri ai Bisericii, pentru a fi aleşi în cler. Rolul important al clericilor în viaţa bisericească estei condiţionat de îndeplinirea unor obligaţii speciale, care au fost formulate încă din timpul Apostolilor, pentru că Sfîntul Apostol Pavel spune : «De doreşte cineva episcopie (sau preoţie), bun lucru doreşte, însă se cade episcopului să fie fără de prihană, bărbat

al unei femei, treaz, întreg la minte, cuvios, iubitor de străini, destoinic a învăţa pe alţii ; să nu fie beţiv, bătăuş, lacom de dobîndă urîtă, ci biînd, nesfadnic, nedubitor de .argint...» (I Tim. 3, 1—13).

Pe lîngă aceste însuşiri, canoanele şi Sfinţii Părinţi au stabilit în amănunţime condiţiile pentru a fi cineva ales şi introdus în cler, care, pentru raţiuni de metodă, se pot împărţi în condiţii fundamentale şi în condiţii speciale.

— **Condiţiile fundamentale.** Se numesc condiţii fundamentale, acelea care trebuie neapărat respectate, pentru ca cineva să poată intra în rîndurile membrilor ierarhiei sau clerului.

a) Prima şi cea mai importantă condiţie pentru a fi primit în cler o constituie vocaţia. Deşi ea nu este o condiţie juridică, din care pricină nu 1 se dă cuvenita atenţie, în manualele sau scrierile de Drept canonic, totuşi ea trebuie amintită şi încă subliniată în mod deosebit, pentru că fără de vocaţie, clericul în nici un caz nu poate fi «păstor» ci doar «năimit».

Prin vocaţie se înţelege ceea ce însuşi numele ed o spune, adică o chemare, o tragere de inimă, care-1 îndeamnă pe cineva spre o treabă, spre o lucrare sau îndeletnicire. In cazul nostru, chemarea sau tragerea de inimă trebuie să îndemne spre slujirea preoţească.

Lipsa chemării nu poate fi înlocuită sau suplinită prin nimic şi ea indică totala nevrednicie a cuiva pentru slujirea Bisericii, în calitate de cleric. Putem spune apoi, pe drept cuvînt, că alte (însuşiri, ca : pregătirea intelectuală sau diverse talente fac tocmai ca cişl fără de vocaţie sa strice mai mult Bisericii decît un «năimit» fără vreo însuşire deosebită.

b) A doua condiţie este botezul valid. Cel care vrea să fie membru al clerului, trebuie să fie botezat după rînduială, adică botezul lui trebuie să fie recunoscut ca valabil, de Biserica ortodoxă. De aceea, hirotonia unuia care a fost mai înainte într-o societate religioasă al cărei botez Biserica nu-1 priveşte ca valid, nu e recunoscută de Biserică; dimpotrivă, hirotonia persoanelor care fac parte din confesiunile ai căror botez e privit în Biserică ea valabil, dacă reintră în Biserică este recunoscută.

în Biserică, din prim'le veacuri ale creştinismului, în sens mai larg, se socoteau între creştini şi catehumenii,- avem chiar exemplu de catehumeni, care au fost aleşi pentru serviciul altarului şi au primit hirotonia după botez (Ambrozie, Nectarie, Eusebiu al Cezareei, etc.). Acestea erau însă excepţii, care s-au putut ivi numai atunci, avînd în vedere poziţia din acel timp a Bisericii în lume.

c) A treia condiţie fundamentală, pentru intrarea în ierarhie sau în cler, este sexul masculin. Biserica n-a recunoscut sexului feminin, dreptul de a îngriji de afacerile interne ale Bisericii, ba mai mult, după prescripţiile Sfintei Scripturi, femeile n-au voie să vorbească în Biserică şi n-au dreptul să îndeplinească decît anumite slujbe bisericeşti, în Biserica din timpurile mai vechi, existau şi femei în serviciul Bisericii şi anume de mai multe categorii, între care îndeosebi aşa-visele văduve, fecioare, presbitere şi diaconiţe. Ele exercitau doar anumite

servicii auxiliare, pentru care scop diaconiţele erau afierosite de episcop (hirotesite) prin rugăciuni prescrise, ca pentru orice cleric de grad inferior,

d) Altă condiţie fundamentală este libertatea individuală, adică libera consimţire a candidatului, dorinţa, solicitarea sau. cererea acestuia de a intra .în rîndurile clerului, fără vreo presiune străină, din afara , voinţei lui. (Can. 10 al Sfîntului Vasile cel Mare).

Sînt oprite de la hirotonie şi acele persoane care prin obligaţiile lor spciale, nu pot părăsi locul de muncă (can. 82 ap.).

e) Intre condiţiile fundamentale, mai amintim şi pe acelea, care au fost stabilite de legile civile sau au fost recunoscute de Biserică şi anume : —• cetăţenia, în sensul că, clericul avînd datoria de a forma cetăţeni buni, trebuie să fie răspunzător faţă de legile Statului, prin însăşi cetăţenia lui; — viaţă nepătată fără antecedente de natură penală, în caz contrar, preotul cu o viaţă pătată în societate, ar aduce grave prejudicii Bisericii. De aceea i se cere candidatului să facă dovada că nu are cazier judiciar.

— **Condiţii speciale.** Acela care. doreşte să intre în cler şi să exercite drepturile ierarhice în Biserică, trebuie mai întîi să fie sănătos la trup, ca. să nu fie împiedicat cumva în activitatea lui, să fie conştient de scopul hirotoniei şi să aibe tot ce se cere, pentru o acţiune rodnică, să nu fie legat prin raporturi sociale, care i-ar împiedica activitatea, să se bucure de încredere generală, să aibă un caracter ireproşabil. Astfel, condiţiile speciale ale candidaţilor la hirotonie, vor fi fizice, religios-morale şi culturale.

a. **Condiţii fizice**

1) *Constituţia sănătoasă a trupului.* Îndeosebi candidatul nu trebuie să fie nici surd, nici orb. Dar nu oricare slăbiciuni corporale neînsemnate stau în calea hirotoniei, cînd candidatul pare vrednic pentru slujba preoţiei. In canoanele care tratează lucrul acesta, se fixează principiul, că nu un defect corporal vatămă pe om, ci o pată psihică, de aceea şi Biserica are în vedere numai unele defecte corporale, la care trebuie să fie neapărat atentă. însă, deoarece, în cazul acesta, greutatea principală stă în aceea, ca treburile bisericeşti să nu fie împiedicate, autoritatea bisericească, nu dă nici o atenţie slăbiciunilor corporale, care nu împiedică îngrijirea regulată de lucrările bisericeşti ; dimpotrivă, se cere o deosebită atenţie, cînd e pericol" ca din pricina unei slăbiciuni corporale, să se poată tulbura bunul mers al treburilor bisericeşti, cum ar fi de pildă, cînd cineva suferă de epilepsie, e schilod, orb, surd, etc.

Astfel, sînt excluşi aceia, care prin defectele lor corporale nu ar putea săvîrşi regulat şi în bune condiţii serviciile fiivine, sau prin defectele lor ar produce stări de ilaritate, sau ar prejudicia aspectul estetic al serviciului divin. De aceea şi prestanţa fizică este o calitate binevenită pentru viitorul cleric, nu însă o condiţie absolut necesară- (Sfîntul Ambrozie pune mare preţ pe prestanţa fizică, cerînd o educaţie specială a mişcărilor corporale. Nu trebuie imitate gesturile actorilor,

dar nici imobilitatea statuilor. Mersul să fie demn, grav, liniştit, autoritar, nestudiat, neafectat, ci corect).

2) *Vîrstă.* S-a amintit, ca o condiţie fundamentală şi libertatea individuală, voinţa liberă din partea candidatului. Pentru ca această libertate individuală să se poată manifesta în mod complet, este de la sine înţeles, că vîrstă condiţionează această ""stare, pentru că, convingerile religioase şi hotărîrile serioase sînt legate numai de o anumită vîrstă, cînd se presupune o maturitate în gîndirea candidatului. Pentru aceste consideraţii, candidatul trebuie să ajungă la o vîrstă anumită, pentru ca el să fie în'stare să-şi exprime voinţa liberă şi totodată Biserica să aibă garanţia că-i conştient de serviciul său. Cele mai vechi legiuiri bisericeşti şi-au îndreptat privirile în direcţia aceasta ; legile date sînt în vigoare şi azi. Prima hotărîre asupra vîrstei candidatului la episcopat se cuprinde în Constituţiile Apostolice, după care cea mai mică vîrstă stabilită pentru candidatul la episcopat, pare a fi de 50 de ani. Legiuirile lui Justinian au redus vîrstă aceasta şi s-au stabilit mai întîi 35 de ani pentru candidaţii la episcopat, iar mai tîrziu 30 de ani împliniţi. Pentru presbiterat se cere vîrstă de 30 de ani (can. 11 Neocezareea ; can. 14 Trulan), pentru diaconat 25 ani (can. 16 Cartagina, can. 14 Trulan) şi pentru subdiaconat 20 de ani. Cu privire la diaconat şi subdiaconat, după prevederile canoanelor, vîrstă stabilită trebuie avută neapărat în vedere ; iar cel «care primeşte un grad superior înainte de atingerea vîrstei prescrise, să fie depus chiar dacă ar fi vrednic în toate privinţele», se spune în canonul 11 Neocezareea. In privinţa gradelor inferioare, canoanele nu cuprind nici o prescripţie de vîrstă ; numai cu privire la anagnoşti o Novelă a lui Justinian stabileşte" ca funcţia aceasta să poată fi dobîndită la vîrstă de 18 ani.

Astăzi, în diferitele Biserici particulare, vîrstă canonică pentru intrarea în ierarhie diferă de prescripţiile canonice, şi în general, pentru episcopat se pretinde 30 de ani împliniţi, iar pentru presbiterat se cere majoratul.

Există mai multe feluri de majorat, ca de exemplu majorat civil, penal, matrimonial, politic, militar, etc.; există şi un majorat pentru sarcinile publice, adică o vîrstă de la care omul este socotit destul de matur pentru a i se încredinţa răspunderi pentru servicii aduse obştei.

In ce priveşte vîrstă pentru intrarea în cler, ar trebui să se aibă pretutindeni în vedere tocmai acest majorat, adică vîrstă necesară pentru îndeplinirea unor funcţii publice de răspundere, întrucît slujirea bisericească, în oricare din cele trei trepte ale preoţiei sacramentale (diacon, presbiter, arhiereu), reprezintă o slujire sau funcţie publică dintre cele mai importante.

b. **Condiţii religios-morale**

1) *Credinţa neclintită* în adevărurile creştine este o condiţie fără de care nimeni nu poate primi taina hirotoniei. Cunoaşterea adevărurilor de credinţă şi apoi trăirea conform acestor adevăruri, trebuie să posede orice candidat, indiferent de gradul ierarhic pe care trebuie să-1 primească. Episcopul cu ocazia hirotoniei îşi mărturiseşte credinţa în public, în Biserică şi depune jurămîntul solemn, că va păzi

întreaga credinţă ortodoxă, tradiţia şi legile bisericeşti cu observarea şi respectarea legilor statului. Cu privire la preot, după canonul 13 al sinodului din Cartagina, episcopul este obligat să amintească candidatului, în timpul actului hirotoniei, îndatoririle lui cele mai importante. Credinţa tare şi neclintită este examinată înainte de hirotonie de către preotul duhovnic, care va atesta mărturisirea de credinţă a candidatului, ceea ce candidatul va repeta şi întări prin jurământ, în mod public, în Biserică, odată cu hirotonia lui. Acest jurământ condiţionează cunoaşterea învăţăturilor creştine şi toate cele ce se referă la îndeplinirea obligaţiilor lui de după hirotonie. Făcînd abstracţie de pregătirea ştiinţifică sistematică, despre care vom vorbi la condiţiile culturale, candidatul este examinat de autoritatea bisericească asupra pregătirii sale temeinice, în a cunoaşte toate cele ce ţin de îndeplinirea slujbei sale viitoare.

2) *Moralitatea ireproşabilă.* Preoţia fiind de instituire divină, atît prin origine, cît şi ca scop, candidatul la preoţie, pe lîngă cunoştinţele teologice speciale pe care trebuie să le posede, trebuie să aibă şi o educaţie religioasă morală corespunzătoare acestui scop. Trăirea religioasă a candidatului, sensibilitatea lui religioasă, nu trebuie neglijate, penţru că fără de acestea, orice pregătire ştiinţifică religioasă nu ar avea valoare pentru misiunea lui preoţească.

în acest sens, celor ce intră în cler li se cere o viaţă familială ireproşabilă, care va fi minuţios cercetată înainte de primirea hirotoniei.

Aceste însuşiri, se referă la purtările pe care le-a avut înainte candidatul, fără ca să se ţină seama %de originea lui, aşa cum se cerea în Vechiul Testament, care pretindea o anumită origine socială sau de castă candidaţilor la preoţie. Dimpotrivă, Biserica Noului Testament, nu ţine seamă de această origine, puţind intra în cler şi cei născuţi ca nelegitimi (can. 8, Nichifor al Constantinopolului), atenţia fiind îndreptată numai asupra calităţilor personale ale candidatului.

în această privinţă canoanele permit intrarea în cler a celor născuţi dintr-o căsătorie ilegală sau din afara căsătoriei, dacă sînt demni de slujba spirituală şi îndeplinesc toate condiţiile cerute.

Cu privire la viaţa casnică, chiar Apostolii au hotărît, că numai aceia trebuie priviţi ca vrednici de a primi hirotonia, a căror purtare în viaţa casnică este exemplară. In special canoanele îşi îndreaptă atenţia mai ales asupra căsătoriei candidaţilor şi opresc a intra în cler pe aceia : a) care s-au căsătorit, sau logodit de două ori (can. 17 ap. ; can. 3 Trulan ,• can. 12 Vasile cel Mare) ; b) care au contractat vreo căsătorie cu o văduvă sau cu o soţie despărţită de bărbatul dintîi (can. 18 ap.) ; c) care trăiesc în concubinaj (can. 17 ap.) •, d) care au contractat vreo căsătorie într-un grad de rudenie oprit (can. 19 ap.) ; e) care s-au căsătorit cu o adulteră (can. 8 Neocezareea) ; f) cu o desfrînată sau cu o femeie care nu se poate căsători de buna voie a ei (can. 18 ap.).

Tradiţia bisericească a statornicit apoi rînduiala ca orice candidat la preoţie să nu se căsătorească decît cu o fecioară, rînduială înscrisă apoi în texte de legiuiri bisericeşti şi politieo-bisericeşti în vremea Iui Justinian şi după aceea (Nov. 6, 1,3; Nov. 22, 42 ; Pravila Mare (1652)

glavele 54 şi 61). La fel este oprită intrarea în cler a celor ce s-au căsătorit cu o eterodoxă (can? 14 Trulan), cu un cuvînt tuturor care au contractat o căsătorie ilegală.

Cu privire la căsătoria clericilor, canoanele cuprind hotărîri atît de aspre, încît dispun depunerea din treaptă a aceluia care a contractat o căsătorie împotriva prescripţiilor căsătoriei preoţilor şi în general împotriva legilor căsătoriei creştine. în cazul cînd o asemenea căsătorie s-a făcut din neştiinţă, canoanele îngăduiesc vinovatului să fie lăsat în cler şi în rangul lui, însă este exclus de la administrarea Sfintelor Taine (can. 26 Trulan).

Prescripţiile precise ale canoanelor, privitoare la căsătoria preoţilor, nu cer numaidecît, ca fiecare să se căsătorească înainte de hirotonie, ci lasă pe candidat liber să se căsătorească sau să intre necăsătorit în preoţie. -Hotărîrea însă trebuie luată înainte de hirotonie, pentru că dacă intră în cler căsătorit, clericul nu mai poate desface căsătoria pentru motiv de evlavie (can. 5 ap. ; can. 13, 30 Trulan) şi tot astfel dacă a intrat necăsătorit, după hirotonie nu se mai poate căsători (can. 26 ap. ; can. 14 Calcedon ; can. 3, 6 Trulan). Pînă în a doua jumătate a veacului al VlI-lea şi episcopii se puteau căsători ; în timpul acesta s-ău emis la sinodul Trulan două canoane, care interzic episcopului viaţa conjugală, după ridicarea lui la această demnitate, dispunînd prin canonul 12 ca cei aleşi episcopi să se despartă de soţiile lor, iar canonul 48 stabileşte ca cel ales episcop şi care a fost căsătorit prin bună învoială, să se despartă de soţia lui, care va trebui să plece la o mînăstire, îndepărtată (în afara graniţelor eparhiei sale) iar episcopul să se îngrijească de întreţinerea ei.

Din timpul acesta, căsătoria s-a privit ca impediment la hirotonia în episcop, deşi existau episcopi chiar în veacul al XH-lea şi mai tîrziu, care trăiau căsătoriţi. Cu timpul obiceiul acesta dispare şi s-a format obiceiul ca să se aleagă episcopi monahi, deşi în "privinţa aceasta nu există nici o prescripţie canonică şi nici vreo hotărîre sinodală cu valoare generală în Ortodoxie.

în Apus, în locul liberei alegeri, de timpuriu s-a introdus de la sinodul de la Elvira prin canonul 33, regula ca întreaga ierarhie de instituire divină, să fie necăsătorită, ceea ce apusenii au încercat la Sinodul I ecumenic să introducă şi în Răsărit. Această încercare însă a rămas fără rezultate şi a fost combătută de episcopul Pafnutie, un renumit ascet, care a arătat greutatea acestui lucru.

Admiţînd traiul conjugal al preoţilor, Biserica pedepsea aspru pe cei ce defăimau căsătoria clericilor, precum şi pe cei ce invocau divorţul pe motiv de hirotonie sau de evlavie.

Aici se pune şi problema recăsătoriei preoţilor. Principiul «bărbat al unei singure femei», pe care îl stabileşte Sfîntul Apostol Pavel, ca o condiţie pentru episcop (1 Tim. III, 2), este îndreptat contra păgînilor şi iudeilor care trăiau în bigamie sau poligamie simultană ; cel ce între ei avea numai o singură femeie, dădea semn de moralitate şi pe acesta îl prefera Apostolul pentru hirotonie. Principiul «bărbat al unei singure femei», este interpretat însă diferit. Cei ce nu admit recăsătorirea preoţilor văduvi, afirmînd că se opreşte şi căsătoria întîi, după hirotonie, precum

şi hirotonia după căsătoria a doua, conform canoanelor 17, 26 apostolic; 3,6, 12, 13, 26 Trulan,- 10 Ancira ; 8 Neocezareea ,• 12 Vasile cel Mare, îl explică în sensul monogamiei abisolute pe toată viaţa, iar recăsătorirea o consideră drept o bigamie succesivă. Cei ce admit recăsătorirea preoţilor văduvi, pe baza canonului 27 apostolic şi Novelei 6 a împăratului Justinian, care prevăd că lectorii şi cantorii pot fi căsătoriţi de două ori, sau se pot căsători şi după intrarea în cler, fără însă, a putea fi avansaţi în grad, interpretează cuvintele Sfîntului Apostol Pavel în sensul că el ar ordona monogamia simultană, ceea ce nu exclude monogamia succesivă după moartea primei soţii. Sinodul panortodox din Constantinopol, ţinut în 1923, a emis părerea că preoţii şi diaconii s-ar putea căsători după hirotonie, iar cei văduvi şi cu familie s-ar putea recăsători, dacă ar admite sinodul particular respectiv. Deoarece căsătoria după hirotonie este oprită de canonul 6 Trulan, modificarea lui o poate face numai un Sinod ecumenic sau panortodox, care ar avea căderea să o facă, sau «consensus Ecclesiae dispersae» ; pînă atunci, însă trebuie observată dispoziţia canoanelor aţnintite.

în legătură cu această problemă este necesar să se precizeze următoarele :

— Oprirea căsătoriei după hirotonie, ca şi a recăstoririi clericilor văduvi, nu este de natură dogmatică şi nici nu poate fi, ci ea este de natură canonică sau legală. Astfel fiind, Taina Cununiei primită după Hirotonie îşi produce efectele ei harice fără nici o scădere, întrucît primirea încă a unei taine nu constituie un impediment pentru primirea alteia, ci, din contră, starea de har creată de o taină administrată unui credincios, facilitează eficacitatea. altor taine care urmează a fi administrate respectivului.

— Episcopii aparte şi fireşte sinoadele plenare ale Bisericilor particulare pot acorda dispensă de la orice oprelişte care nu are caracter dogmatic sau moral revelat, aşa încît, şi în cazul căsătoriei după hirotonie, ca şi în cazul recăsătoririi clericilor văduvi, atît episcopii individuali, cît şi întruniţi în sinoade, pot acorda dispense de la canoanele prin care s-au introdus opreliştile respective.

în acest sens a adus o hotărîre şi Sinodul Bisericii Ortodoxe Române în 1935 şi alta în 1952.

3) Tot în Igătură cu condiţiile morale, pe[1] care. trebuie să le îndeplinească un candidat pentru a intra în cler, în privinţa vieţii sociale, se mai cere să nu se fi făcut vinovat de următoarele păcate : să nu se fi abătut de la credinţa adevărată ; să nu se ocupe cu vrăjitoria (can. 2 Grigorie de Nisa) ; să nu fie desfrânat şi adulter (can. 61 ap.) ; să nu fi săvîrşit un omor, chiar şi fără intenţie (can. 5 Grigorie de Nisa) ,• să nu-şi fi însuşit bunuri străine (can. 24 ap. ; can. 64 Vasile cel Mare) ; să nu fie învinuit de sperjur, de cămătărie, negustorie etc. (can. 44 ap.; can. 17 sin. I ecumenic); să nu se fi mutilat singur (can. 22, 23 ap.) şi în general să nu se fi făcut vinovat de vreun păcat trupesc care ar scandaliza pe alţii.

Iată de ce, pregătirea morală a candidatului, 'este una din însuşirile esenţiale ale viitorului cleric.

c. Condiţii intelectuale — culturale. Educarea şi cultura clerului este o problemă de care s-a. ţinut seama încă de la începutul creştinismului. Mântuitorul instruia mereu pe Apostoli, care trebuiau să fie învăţătorii credinţei (Mc. 4, 34; In, 15, 17 ; Fapte 1, 3), iar Apostolii îndemnau la rîndul lor pe păstorii Bisericilor să ia seama la învăţătură (I Tim.. 4, 6), instituind conducători ai comunităţilor, după cum zice Apostolul Pavel către Tit, pe aceia care potrivit instruirii, se ţin de cuvîntul cel credincios al învăţăturii, care să fie puternici în a îndemna cu învăţătura lor sănătoasă şi a certa pe cei ce grăiesc împotrivă.

în canoane'se prevede ca viitorul cleric să cunoască temeinic Sfînta Scriptură şi toate cele ce sînt necesare instruirii poporului (can. 2 sin. I ec.). Preotul trebuie să posede o cultură multilaterală, interdiscipiinară, cît mai bogată, pentru că şi problemele care stau în faţă poporului sînt extrem de variate. Atît învăţătura revelată dumnezeiască cît şi cea lumească preotul trebuie să şi-o însuşească cît mai mult, după cum spun şi Sfinţii Părinţi, care îndeamnă la studii aprofundate pentru cunoaşterea trecutului şi prezentului, fără de care-, toate celelalte nu valorează nimic.

în acest scop, din cele mai vechi timpuri, Biserica şi-a avut şcolile ei de pregătire a candidaţilor, ca acele din Alexandria, Efes, Antiohia etc., ca şcoli născute spontan, iar mai tîrziu s-au creat şcoli pregătitoare pentru clerici aproape pe lîngă fiecare episcopie. Astfel, prima condiţie a instruirii în aceste şcoli era cunoaşterea Sfintei Scripturi şi a sensului ei, apoi cunoaşterea legilor de organizare şi administrare a Bisericii, şi totodată cunoaşterea ştiinţelor profane.

Canoanele accentuează în. mod deosebit necesitatea culturii ştiinţifice a clerului, interzicînd hirotonia acelora, care nu dau dovadă de o pregătire temeinică, sau chiar oprindu-i de la slujirea preoţească pe cei care-şi arată nevrednicia (can. 8, 10 ap. ; 2 sin. I ec. ; 12 Laodiceea ; 18 Cartagina).

Satisfacerea acestei pregătiri s-a făcut în decursul timpului în diferite chipuri, întîi prin şcolile pe care le-am amintit, apoi prin înfiinţarea de seminairii, care dădeau candidaţilor, pe lîngă instrucţiunea teoretică şi o educaţie morală corespunzătoare.

Trebuinţa de a da candidaţilor la preoţie, pe lîngă cultura teologică şi o cultură generală cît mai amplă, s-a simţit pretutindenea, de aceea, fiecare Biserică impune candidaţilor la preoţie obligaţia însuşirii elementelor principale de cultură laică. De altfel, lipsa acestora îi face pe clerici improprii pentru slujirea preoţească în condiţiile de cultură ale epocii în care trăiesc şi în care sînt chemaţi să-şi desfăşoare lucrarea lor mîntuitoare. Desigur apoi, că o cultură laică mai înaltă reclamă şi o aprofundare mai temeinică a culturii teologice, care nu poate rămîne la nivel catehetic sau seminarial. Astfel s-a ajuns la crearea unor şcoli tot mai înalte de cultură teologică, sub forma şi de gradul academiilor, facultăţilor şi institutelor teologice universitare.

d. Aprecierea **calităţii candidaţilor la hirotonie.** în aprecierea calităţilor pe care le cer canoanele de la candidaţii-la hirotonie, precum şi în examinarea diferitelor fapte, care le împiedică intrarea în cler, se ţine seama de prescripţiile Dreptului canonic deosebite de ale dreptu-

lui civil, avîndu-se înainte de toate în vedere caracterul slujbei pe care o ocupă noul membru al ierarhiei. în această privinţă Dreptul bisericesc, are mai intii în vedere partea internă a faptei, întrucît de la ea se poate conclude asupra personalităţii individului. Chiar dacă fapta aceasta nu are nici o urmare în raporturile civile şi nu poate fi, în vreun fel adusă în faţa judecăţii, totuşi Biserica o va privi ca o piedică la hirotonie dacă ia cunoştinţă de ea şi dacă a ajuns la convingerea că fapta respectivă poate presupune o stare morală necorespunzătoare a celui ce a săvîrşit-o. De aceea, canoanele prevăd ca firea, înclinările şi obiceiurile candidatului, să se supună unei. examinări amănunţite şi să se facă episcopului înainte de săvîrşirea hirotoniei un raport amănunţit asupra lor (can 2 sin. I ec. ; can. 22 Trulan). Dacă se constată că firea candidatului nu se potriveşte cu slujba spirituală, că-i lipsesc calităţile prin care trebuie să se distingă un pr'eot, atunci acest lucru va forma o piedică pentru primirea • candidatului în cler. Pe lîngă aceasta, în aprecierea calităţilor candidaţilor la hirotonie în cazul cînd avem o faptă care opreşte „hirotonia, Dreptul bisericesc nu are deloc în vedere faptul, important în alte împrejurări, că vinovatul s-a căit de fapta săvîrşită şi că a suferit cu răbdare pedeapsa prescrisă. în cazull acesta, se are în vedere caracterul public al faptei şi dovedirea ei. Dacă o asemenea faptă a fost săviîrşită şi dovedită în public, cu toată căinţa pe care o simte candidatul şi cu toată îngăduinţa din partea Bisericii, fapta rămîne în amintirea celorlalţi oameni; prestigiul personalităţii candidatului e zdruncinat prin ea. Hirotonirea unui asemenea candidat ar aduce înjosirea demnităţii spirituale şi ar fi în contrazicere cu scopurile slujbei spirituale. De aceea, canoanele opresc în cel mai riguros chip primirea în cler a aceluia care are nume rău din pricina vreunei fapte (can. 61, 80 ap.can. 2 sin. I ec.).

Calităţile candidaţilor la hirotonie sînt arătate de canoane numai cu privire la acele persoane care sînt membri reali ai Bisericii; ele nu arată deci diferitele piedici pentru primirea hirotoniei pe care le-au putut avea aceste persoane înainte de botez. Biserica, în cazul dat, judecă numai piedicile care se ivesc de la data de cînd candidatul a devenit membru deplin al Bisericii. Asprimea canoanelor nu se extinde nici în cazurile cînd o piedică pentru hirotonie nu s-a observat din neştiinţă şi e mărturisită chiar de candidat (can. 3 Trulan). Dreptul de a se abate de la acţiunea canoanelor îl are numai autoritatea bisericească competentă, care are dreptul să dea şi dispense de. la unele piedici, cînd interesul Bisericii cere acest lucru şi cînd nu sînt lezate legile fundamentale generale care există în această privinţă.

Actele primirii in cler

Semnul văzut al intrării în cler este ; a. Tunderea, făcută de episcop. Tunderea ca un semn văzut al confirmării a fost prescrisă în canonul 33 ai sinodului Trulan şi canonul 14 al Sinodului. VII ecumenic, ca neapărat necesară şi ca prim act cu ocazia primirii în cler. Canonistul Valsamon se exprimă astfel : «Canoanele privesc pe oricine drept cleric, din ziua în care a primit semnul tunderii de la episcop».

Actul tunderii se bazează pe rînduielile Sfinţilor Apostoli, privitoare la votul dat lui Dumnezeu (Fapte 22, 21). Actul acesta s-a introdus la intrarea în cler atunci cînd activitatea legislativă a Bisericii era mai accentuată şi cînd, pentru gradele ierarhice, se prescriau rugăciuni deosebite cu ocazia punerii m.îinilor, adică în a doua jumătate a veacului al IV-lea şi în veacul al V-lea.

Actul tunderii singur, nu dă însă candidatului nici un drept ierarhic. Tunderea se face înainte ca cineva să ajungă la prima treaptă a clerului, adică la rangul de anagnost, aşa încît, tunderea fără numirea de anagnost, după prescripţiile canonului 14 al Sinodului VII ecumenic, nu dă candidatului dreptul să citească de pe amvon. Tunderea e neapărat necesară pentru dobîndirea gradelor ierarhice, cu toate că prin acest act^ candidatul e primit numai în «catalogul» clerului, avînd doar drept să îndeplinească anumilfe servicii bisericeşti date de episcopi.

b. **Hirotonia.** Hirotonia este actul, prin care cineva intră în ierahie şi capătă puterea bisericească, adică este Sfînta Taină prin care se intră —- pe viaţă — în cler. Actul acesta se săvîrşeşte în interiorul altarului, împărtăşindu-se harul lui Dumnezeu, care dă candidatului capabilitatea de a săvîrşi Sfintele Taine după gradul de hirotonie primit.

Deosebit de hirotonie avem şi un alt act, care se săvîrşeşte afară din altar şi prin care candidatul e primit în ierarhie, fără însă a i se da harul ca să administreze Sfintele Taine, numindu-.se acest act hirotesie. Astfel, prin hirotonie se capătă episcopatul, presbiteratul şi diaconatul, iar prin hirotesie se capătă gradele inferioare, sau se dă celui ce are hirotonia în presbiter duhovnicia, sau un grad ierarhic, un serviciu bisericesc deosebit, sau o demnitate bisericească. Pentru ca hirotonia să fie legală, trebuie făcută după prescripţiile canonice universal obligatorii. Hirotonia dată pentru un anumit grad ierarhic, nu se mai poate repeta niciodată (can. 64 ap.). Ea trebuie dată pentru fiecare grad în ordinea prescrisă, de jos în sus şi la aşa intervale, încît să se poată cerceta capacitatea candidatului şi vrednicia lui, pentru dobîndirea unui grad superior.

Actul hirotoniei trebuie făcut în public în biserică, - în prezenţa poporului, care are să mărturisească dacă candidatul e «vrednic» de gradul la care-i ridicat. El se face în timpul Sfintei Liturghii, de obicei duminica, pentru ca să poată lua parte la ea cît mai mulţi credincioşi.

Hirotonia trebuie făcută odaţ,ă cu destinarea candidatului pentru îocul în care va servi. .Canonul 6 al sinodului de la Calcedon, prevede : «Nimeni, nici presbiterul, nici diaconul şi nici unul care face parte din cler, să nu se sfinţească fără destinaţie, ci oricine a primit hirotonia, trebuie designat, îndeosebi, sau pentru o Biserică de la oraş, sau de la ţară, sau pentru o Biserică consacrată unui martir, sau pentru o mînăstire. Cu privire la aceia care sînt sfinţiţi fără o asemenea designare, Sfîntul Sinod hotărăşte ca hirotonia lor să fie socotită ca nulă şi spre ruşinea celui ce a făcut sfinţirea să nu poată săvîrşi nici o slujbă».

Hirotonia fiind pentru Dreptul bisericesc o taină ca şi un act juridic, efectele ei sînt : a) harice : curăţire de păcate, ca şi la celelalte Sfinte Taine, şi împărtăşirea harului divin în scopul săvîrşirii Sfintelor Taine; b) jurisdicţionale : prin ea, cel hirotonit devine membru al clerului, şi exercitator al puterii bisericeşti. Prin hirotonie, se dă numai capabilitatea de a exercita puterea bisericească, nu însă şi dreptul efectiv de a exercita această putere, drept care se capătă prin formalităţile care trebuiesc îndeplinite la ocuparea unui oficiu bisericesc, ca numirea, instalarea sau intronizarea.

Dreptul de a hirotoni. Dreptul de a hirotoni îl are numai episcopul. Pentru exercitarea acestui drept canoanele prescriu anumite condiţii . bine stabilite, a căror neobservare aduce după sine anularea hirotoniei. Cîteva din aceste condiţii îşi au originea în demnitatea episcopală, iar altele în poziţia episcopului în ierarhia jurisdicţională.

Una din particularităţile fundamentale ale hirotoniei, după cum s-a văzut, este aceea că ea nu se poate repeta. Pentru ca să aibă deplină valabilitate în toate privinţele şi pentru excluderea oricărei repetări ea trebue făcută de episcopul care are dreptul exclusiv de a hirotoni. Dreptul acesta îl are numai acel episcop, care 1-a primit în chip legal :— de la aceia care sînt chemaţi prin lege să-1 dea şi care la rîndul lor l-au primit, prin succesiune neîntreruptă de la Sfinţii Apostoli ; căci, succesiunea aceasta, formează baza legalităţii ierarhiei, care se întinde, fără întrerupere de la Apostoli pînă în ziua de astăzi. Pe lîngă această succesiune, episcopul, ca să poată face hirotonia în chip legal, trebuie să ocupe el însuşi un loc legal ca membru al ierarhiei. De aceea, dacă episcopul nu îndeplineşte această condiţie, nu poate săvîrşi hirotonia, iar hirotonia săvîrşită de el în Biserică e fără valoare. Aşa se în tîmplă, cînd un episcop se dedică vieţii de pustnic, cînd e depus, cînd părăseşte unitatea Bisericii şi devine partizanul unei erezii, sau atunci cînd nu este instituit de episcopi legali şi deci nu e purtătorul succesiunii ierarhice legale (can. 2 sin. de la Constantinopol, Sfinta Sofia ; can. 28 ap. ; 10 sin. I ec.).

Insă, pentru ca hirotonia săvîrşită de. episcop să fie valabilă, se cere observarea şi a altor condiţii izvorîte din ppziţia episcopului în ierarhia jurisdicţională. In virtutea poziţiei sale, episcopul nu poate hirotoni, nici introduce în ierarhie pe oricine îi place lui ci este obligat să se ţină de prescripţiile care îi arată limitele activităţii lui în această privinţă. Astfel el trebuie să aibă jurisdicţia independentă, primită în chip legal de la autoritatea competentă, într-o anumită eparhie, putînd să hirotonească numai în cadrul eparhiei peste care se întinde jurisdicţia lui. Numai în chip excepţional, poate hirotoni şi pe alţi candidaţi, din alte eparhii, însă în acest caz, cu împuternicirea expresă episcopului competent.

Dacă dreptul de a sfinţi pe presbiteri şi diaconi şi pe toate celelalte grade inferioare ale Bisericii e atribuit de sfintele canoane fiecărui episcop singur, dimpotrivă, dreptul de a institui un nou episcop, îl are numai adunarea de trei sau cel puţin doi episcopi (can. 1, 2 apostolic; can. 4, sin. I ec. ? can. 3 sin. VII ec.). Aceasta din cauză că

toţi episcopii, ca şi Apostolii, au fost înzestraţi de Hristos cu drepturi egale între ei. De aceea nici un episcop nu poate avea singur dreptul de a institui alţi episcopi, deoarece dreptul acesta revine puterii comune a lor. Dreptul unui episcop, de a sfinţi singur pe ceilalţi slujitori ai Bisericii se justifică prin aceea că raporturile izvorîte dintr-un astfel de act, se mărginesc numai în eparhia episcopului respectiv, - fără nici un drept în afară de eparhia în care a primit sfinţirea.

Dreptul de a hirotoni însă, în limitele prescrise de canoane, episcopul eparhiot îl poate da şi altor episcopi'care, într-un asemenea caz, exercită acest drept în numele episcopului şi prin împuternicirea lui. In izvoarele canonice se arată că asemenea slujitori erau horepiscopii, care, fiind arhierei, cu privire la administrarea Sfintelor Taine, aveau aceleaşi drepturi ca şi episcopii. Ca şi horepiscopii în .trecut, astăzi, episcopii vicari, episcopii titulari sau arhierii vicari, de asemenea, în numele şi prin împuternicirea episcopului, pot hirotoni presbiteri, diaconi sau gradele inferioare. La fel, în numele şi prin împuternicirea episcopului şi Superiorul unei mînăstiri poate sfinţi anâgnoşti şi subdiaconi, însă numai pentru mînăstirea lui şi numai dacă are hirotonia în presbiter, fiind cel puţin ieromonah.

în ceea ce priveşte locul şi timpul hirotoniei, se face în timpul Sfintei Liturghii, mai ales în zilele de sărbătoare.

Gradele ierarhice, care se acordă de jos în sus, de la lector şi pînă .la episcop, se dau într-un anumit interval de timp. Astfel, între o treaptă ierarhică şi alta, pentru gradele superioare, intervalul acesta este de cel puţin de la o liturghie la alta, cu excepţia episcopului, unde se cere o distanţă de 3—6 luni, de la hirotonia în presbiter. Pentru a nu se face abuzuri şi a nu se hirotoni aceeaşi persoană în mai multe trepte ierarhice superioare, la aceeaşi liturghie, Sfinţii Părinţi au aşezat în mod invers primirea treptelor ierarhice la Sfînta Liturghie, astfel : hirotonia întru episcop la Sfinte Dumnezeule, întru presbiter după Heruvic şi în diacon după Cuvine-se cu adevărat (Axion). Numai gradele inferioare se pot primi toate şi imediat unul după celălalt, de pildă în citeţ şi subdiacon înainte de liturghie şi în afară de altar, şi apoi gradul de diacon, la aceeaşi liturghie. Săvîrşirea hirotoniei într-o treaptă, se poate face numai asupra unei persoane, adică se poate hirotoni, la aceeaşi liturghie, numai un diacon, un presbiter şi un episcop,

Efectele hirotoniei. Prin hirotonie candidatul devine membru al clerului sau al ierarhiei şi capătă toate drepturile pe care le recunosc canoanele şi legile civile membrilor ierarhiei. Totodată, candidatul îşi ia asupra lui toate- datoriile pe care i le impune slujba spirituală, în genere şi rangul ierarhic respectiv, în special, astfel :

— Cine a căpătat hirotonia de la episcopul în drept, pentru un grad ierarhic, nu mai poate cere nici primi hirotonia din nou pentru acelaşi grad. Ca şi botezul, hirotonia nu se repetă. Canoanele permit repetarea hirotoniei numai atunci cînd a fost săvîrşită de un episcop eretic, deoarece hirotonia săvîrşită de eretici nu e valabilă. Tot nevalabilă este şi hirotonia primită prin simonie (can. 47, 48, 29 ap. ; can. 2 Calcedon ; can. 22 Trulan).

— Dacă cineva a primit hirotonia in chip legal, nu mai poate renunţa la ea după bunul plac al lui. Canonul 7 al Sinodului IV ecumenic prevede că aceia care au intrat în cler şi declară că părăsesc slujirea preoţească să fie anatematizaţi, pentru că sfinţirea au primit-o în mod solemn în urma vocaţiei lor şi prin urmare trebuie să rămînă credincioşi pînă la moarte unei slujbe, pe care au luat-o de bună voie asupra lor.

— Hirotonia obligă pe preot la rugăciune zilnică, rugăciune care trebuie făcută la anumite timpuri, independent de Sfînta Liturghie. Datoria aceasta e condiţionată de sfinţirea sacramentală şi darul extraordinar pe care 1-a primit candidatul.

— Prin hirotonie, potrivit importanţei ca taină, şi în legătură cu caracterul ei' ierarhic, cei care o primesc, îşi asumă obligaţia ascultării canonice. Ascultarea aceasta îşi are originea în raporturile canonice dintre membrii ierarhiei şi e condiţionată de întîietatea persoanelor din treptele ierarhice superioare, faţă de aceia ce ocupă un rang inferior. Îndeosebi canoanele vorbesc de ascultarea faţă de episcop, pe care-1 numesc părinte spiritual al preoţilor. De aceea, canoanele hotărăsc, pentru neascultarea de episcop, depunerea clericilor respectivi din treaptă, şi numesc asemenea neascultări dorinţă de stăpînire şi violenţă (can. 31 ap. ; can. 13, 14, 15 sin. IX particular din Constantinopol). Au fost cazuri, cînd unii preoţi care slujeau la institute ce nu erau sub conducerea nemijlocită a episcopului, n-au vrut să asculte de episcopul competent. Canonul 8 al Sinodului IV ecumenic supune pe asemenea preoţi pedepsei canonice şi hotărăşte ca fiecare cleric, fără deosebire, să se supună episcopului său şi să depindă de el în orice privinţă. După canoane, şi atunci se dă pedeapsă pentru neascultare, cînd episcopul ridică pe cineva la un rang mai înalt în Biserică şi candidatul nu se opune înaintării (can. 31 Cartagina). Singurul caz, în care clericii pot refuza ascultarea faţă de episcopi, fără să fie supuşi pedepsei şi fără să aştepte hotărîrea sinodului respectiv împotriva episcopului, este atunci, cînd un episcop începe să predice în Biserică o învăţătură eretică.

Hirotonia celor f-m alte eparhii. Episcopul ecarhiot, fiind administrator independent pe teritoriul eparhiei sale, toţi clericii, precum şi candidaţii la hirotonie trecuţi în registrele eparhiei sale, se află sub jurisdicţia lui; de aceea nu au voie să părăsească eparhia, făjă carte canonică (can. 12 ap. ; 17 Trulan). Fără această carte canonică, nici un episcop nu poate primi şi nici hirotoni, în afară de cazul în care candidaţii la hirotonie nu sînt trecuţi în registrele eparhiei de unde au venit, şi în acest caz, în principiu sînt liberi aceia a fi hirotoniţi şi într-o altă eparhie. Nici mitropolitul, pe baza principiului interzicerii amestecului unui episcop într-o eparhie străină nu poate hirotoni clerici pentru eparhiile sufragane, fără permisiunea episcopilor respectivi. Orice hirotonie săvîrşită de un episcop în afara jurisdicţiei sale, este interzisă (can. 15, 16 ap. ; can. 15, 16 sin. I ec. ; can. 13, 20 sin. IV ec. ; can. 17'Trulan ; can. 98 Cartagina).

Hirotonia pentru bani. Hirotonia făcută pentru bani este interzisă, fiind socotită simonie (can. 29 ap.; can. 2 sin. IV ec. ; can. 22—23 Trulan ; can. 2 Sardica ; 88, 90 Vasile cel Mare) ; la fel vinderea posturilor bisericeşti şi împărtăşirea Sfintelor Taine pentru bani. Tot ca simonie este asimilată şi ajungerea la demnităţi bisericeşti, prin trafic de influenţă. Pedeapsa pentru simonie, după canoane, este dublă, adică caterisire şi afurisire (can. 29 ap.).

Veniturile aşa zise «de pe epitrahil», cu ocazia săvîrşirii Sfintelor Taine şi a ierurgiilor, nu sînt însă socotite simonii, căci nu sînt plată pentru împărtăşirea harului Sfîntului Duh, ci danii în scopul întreţinerii clerului. Numai atunci aceste venituri devin simonie, cînd se face tîrguială, sau acestea sînt pretinse, refuzîndu-se astfel serviciul respectiv.

Hirotonia **săvîrşită de episcopii depuşi, caterisiţi, afurisiţi, anatematizaţi şi** eretici. Episcopul caterisit, suspendat din serviciu, nu poate, sub pedeapsa afurisirii, să hirotonească clerici. Dacă totuşi el ar hirotoni, s-ar putea spune că această hirotonie, poate fi validă, pentru că episcopului, după luarea îndreptăţirii de a hirotoni, iar mai fi rămas capabiiitatea harică. Hirotonia însă săvîrşită de un episcop suspendat, care este exclus cu totul din Biserică, nu este validă (can. 28 ap.; can. 5 sin. I ec. ; can. 4 Antiohia ; can. 88 Vasile cel Mare), cum afirmă şi Sfîntul Teodor Studituî. Episcopii anatematizaţi şi eretici sînt nu numai excluşi, ci scoşi din sînul Bisericii şi căzuţi din succesiunea apostolică, aşa că hirotonia săvîrşită de ei nu este valabilă, ei nemaiavînd nici capabilitatea harică. în cofisecinţă, Biserica Ortodoxă, cere de la episcopi succesiunea apostolică, credinţa adevărată şi neschimbată,, pentru ca hirotoniile lor să fie valide.

Apusenii, admit însă că şi episcopul eretic poate hirotoni valid, dacă episcopii care l-au hirotonit pe el erau hirotoniţi valid. în cazul acesta, Biserica Ortodoxă, care nu poate concepe că succesiunea apostolică şi deci preoţia nu ar înceta prin căderea în erezie, nu poate accepta nici tainele catolicilor ca valide, deci nici hirotonia. Cu toate acestea, în virtutea unei practici tradiţionale, hirotonia romano-catolicilor este recunoscută de Biserica Ortodoxă. De aceea, la trecerea unui episcop romano-catolîc la Biserica Ortodoxă el nu e hirotonit din nou,, ci trebuie numai să se lepede de punctele deosebitoare, între care, în special : primatul papal, Filiogue, purgatoriul, tezaurul indulgenţelor şi folosirea azimelor la Euharistie..

Anglicanii, cer recunoaşterea hirotoniilor lor ca valide, pe motivul că ar avea succesiune apostolică. Acest lucru nu este însă probat şi de aceea pe tema validităţii hirotoniilor anglicanilor se duc încă dispute destul de aprige. în genere, atît hirotonia lor, cît şi a romano-catolicilor pot fi socotite sau acceptate ca valide numai prin iconomie.

Drepturile **generale** ale **membrilor ierarhiei.** Membrii ierarhiei, după importanţa şi sfinţenia slujbei spirituale, au anumite drepturi deosebite, de drepturile celorlalţi membri ai Bisericii. Ele sînt date de Biserică prin organele ei competente fixate' de canoane, precum şi de Stat. Aceste drepturi provin din faptul că ierarhia este de instituire divină. Astfel, Biserica acordă clericilor în baza hirotoniei, drepturile

fundamentale de a învăţa, de a săvîrşi Sfintele Taine şi de a conduce. Trebuie accentuat că aceste activităţi speciale, necesită numaidecît un grad de hirotonie.

Pe lîngă drepturile fundamentale, ierarhia are şi drepturi onorifice, ca : un loc deosebit în Biserică, după gradul pe care îl posedă, titulatura deosebită, tot după grad şi întîietate în Biserică şi faţă de mireni-; Al treilea drept deosebit, e acela al întreţinerii, căci după cuvintele Mîntuitorului (Mt. 10, 10 ; Lc. 10,7 ; I Cor. 9, 7), Biserica a căutat să asigure clericilor întreţinerea din darurile ce se aduc lă altar şi din alte diferite daruri ale credincioşilor. De la Constantin cel Mare, Statul a contribuit la susţinerea clerului creştin, înzestrînd Biserica aceasta mai primind şi de la credincioşii cu dare de mînă, donaţii destul de mari. Principial însă, clerul trebuie să se întreţină «de la altar», care simbolizează parohia.

Statul a acordat clerului, începînd cu Constantin ce! Mare, unele drepturi numite şi privilegii, ca aşa-numitele «privilegium canonis» (clericii se bucurau în exerciţiul funcţiunii, precum şi în afară de el de un scut legal deosebit,) «privilegium forii» (o instanţă de judecată specială, proprie Bisericii, nu numai în chestiuni bisericeşti, ci şi în chestiuni civile de orice fel).

Astăzi clericii sînt supuşi ea şi oricare mirean, autorităţilor civile, în afară de cauzele cele pur bisericeşti, pe care le judecă consistoriile disciplinare şi de judecară ale Bisericii.

Obligaţiile generale ale cierului. Obligaţiile generale ale membrilor ierarhiei, în primul rînd, sînt în legătură cu drepturile lor fundamentale, adică de a predica la timp, oricînd şi oriunde eşte necesar (can. 58 ap. ,- can. 19 Trulan), de a săvîrşi Sfintele Taine după normele Bisericii (can. 66, 80 Trulan ; can. 11 Sardica) şi de a conduce oficiul bisericesc, precum şi pe cei încredinţaţi păstoririi lor.

Ca obligaţii speciale, în oficiul cu păstorire sufletească, clericul e dator să nu părăsească reşedinţa oficiului fără a fi luat concediu de la organele competente. Apoi, să păstorească prin cuvînt şi faptă, trăind într-o viaţă morală ireproşabilă. Astfel, îi sînt oprite anumite ocupaţii incompatibile cu slujba lui de cleric, ca : serviciul militar cu arma (can. 7 sin. IV ec.) ; avocatura (can. 6, 20, 81 ap. ; can. 3, 30 sin. IV ec. ; can. 7 Sardica) ; negoţul şi cămătăria (can. 10 Trulan ; can. 19 sin. VII ec; can. 16 Cartagina), vizitarea femeilor fără martori şi locuirea în case cu femei, în afară de rudele apropiate (can. 3 sin. I ec. ; can. 5 Trulan) conducerea şi vizitarea hotelurilor, .cîrciumilor (can. 42, 43, 54 ao.; 19, 24, 51, 62 Trulan ; 40, 60 Cartagina) ; vînatul, jocul de noroc (can. 43 ap) ; ocuparea de slujbe lumeşti şi participarea pătimaşă la luptele -politice (can. 6, 81 ap. ; 3, 7, sin. IV ec.) ,• apoi, ceea ce e contrar abstinenţei trupeşti şi mai .ales adulterul, desfrîul, traiul laolaltă e'u -soţia care s-a făcut vinovată de adulter, etc. (can. 8 Neocezareea). Cu privire la ţinuta externă, canoanele hotărăsc ca preotul să fie în toate modest şi supus (can. 27 ap.), să facă milostenie (can. 59 ap.) şi ;să poarte îmbrăcămintea potrivit slujbei sale (can. 27 Trulan; can. 16 sin. VII ec.).

Raporturile dintre membrii ierarhiei. Raporturile dintre membrii ierarhiei de diferite ranguri le determină însuşi gradul în care se află ; **cu** cît gradul e mai mare, cu atît e mai mare şi dreptul la întîietate. Episcopului, îi sînt supuşi toţi membrii clerului (can. 39 ap. ; can. 59 Laodiceea), diaconii sînt supuşi presbiterilor (can. 18 sin. I ec.; can. 7 Trulan), iar gradele inferioare sînt supuse diaconilor (can. 20 Laodiceea). în ceea ce priveşte întîietatea clericilor în acelaşi grad ierarhic, ea e determinată de vechimea hirotoniei sau a hirotesiei (can. 6 sin. I ec.; can. 39 Trulan; can. 9 Antiohia; can. 86 Cartagina). Funcţiile în administraţia bisericească, nu acordă clericilor o întîietate onorifică în Biserică, deoarece demnităţile spirituale sînt mai presus de cele administrative. în viaţa de toate zilele, între clericii de toate gradele trebuie să fie un raport de dragoste, respect şi solidaritate.

Poziţia şi rostul aparte al fiecăreia dintre cele trei trepte ale preoţiei de instituire divină

a. Episcopii, poziţia şi rostul lor.

Instituiţi de Sfinţii Apostoli, ei formează împreună un corp cu cel mai înalt rost de conducere clericală în Biserică, care se numeşte episcopat. Cu acest nume se designează în acelaşi timp şi starea harică deosebită pe care o au episcopii.

Episcopii se mai numesc simplu şi arhierei, în înţelesul că ei deţin cea mai înaltă treaptă a preoţiei „şi prin aceasta sînt întîi între preoţi sau căpetenii ale preoţimii. Dar cuvîntul arhiereu mai are însemnarea şi de episcop ajutător, de episcop vicar sau de episcop fără scaun, adică fără eparhie.

O altă precizare care trebuie făcută de la început este aceea că cuvîntul episcop care are, în raport cu acela de arhiereu, şi însemnarea de treaptă onorifică superioară treptei de arhiereu, mai are şi aceea de episcop zis titular, şi în fine însemnarea obişnuită de episcop cu scaun, căruia i se mai zice şi episcop eparhiot.

întrucît episcopii deţin cea mai înaltă stare harică în Biserică, lor le revin şi cele mai multe îndatoriri şi drepturi în viaţa Bisericii, ta raport cu ceilalţi membri ai clerului sau cu celelalte două trepte ale preoţiei de instituire divină. Datorită acestei poziţii înalte, episcopii au fost socotiţi şi sînt de fapt treapta principală a preoţiei care concentrează în sine cea mai mare parte din puterea bisericească, aşa încît existenţa şi lucrarea lor, condiţionează, mai mult decît celelalate trepte ierarhice, existenţa şi lucrarea Bisericii.

Ţinînd seamă de această, poziţie a episcopilor în Biserică, Sfîntul Ciprian vrînd să sublinieze poziţia şi importanţa episcopilor în Biserică, s-a pronunţat în felul următor :

«Scire debes episcopus esse in Ecclesia et Ecclesia in episcopo» = Trebuie să ştii că episcopul este în Biserică şi Biserica este în episcop şi de aceea cine nu are legătură cu episcopul, nu este în Biserică.

Această formulă lapidară a lui Ciprian subliniază faptul că în mod principal, viaţa bisericească se reazemă pe. episcopi şi că răspunderea

lor este atît de mare pentru lucrarea Bisericii, tocit pot fi consideraţi ca adevăraţii purtători ai Bisericii, ca aceia pe care se reazemă existenţa Bisericii şi în care se găsesc principalele mijloace de lucrare a Bisericii, aşa încît dacă ar înceta să existe episcopii, ar înceta să existe şi Biserica. Iar dacă cineva nu ţine legătura cu un episcop, se socoteşte că nu ţine legătura cu Biserica, adică nu face parte din Biserică.

înţelesul formulei citate a Sfîntului Ciprian mai este şi acela că precum odinioară, adică în epoca apostolică, Apostolii erau stîlpii Bisericii şi ca atare Biserica se rezema pe ei, exista prin ei şi în ei, tot aşa şi episcopii ca urmaşi ai Apostolilor, sînt stîlpii Bisericii, purtătorii întregii lucrări a Bisericii, ca unii care concentrează în ei principalele mijloace fără de care Biserica nu poate nici să existe, nici să-şi săvîrşească lucrarea ei mîntuitoare.

Că episcopii sînt urmaşi ai Sfinţilor Apostoli, în calitate de căpetenii ale stării preoţeşti, este adevărat, dar ei nu sînt singurii purtători ai succesiunii apostolice, ci după cum s-a văzut, sînt numai principalii purtători ai acesteia, dintre clerici, fiind părtaşi la moştenirea Sfinţilor Apostoli şi ceilalţi membri ai clerului de instituire divină. Iar pe de altă parte şi Biserica în totalitatea ei este purtătoarea uneia din puterile însemnate care intră în alcătuirea succesiunii apostolice şi anume a puterii de a păstra nealterat adevărul de credinţă revelat.

Formula Sfîntului Ciprian mai are şi un înţeles simbolic, adică pe • acela de ,a arăta cît de strînsă este legătura dintre episcop şi Biserică, prin ridicarea episcopului la rangul sau la nivelul de simbol al Bisericii însăşi.

Acelaşi Sfînt Ciprian, căutînd să definească unitatea Bisericii şi pledînd pentru păstrarea şi întărirea acesteia, a pus în lumină faptul că în mod practic pe nimic nu se poate rezema şi prin nimic mai concret nu se poate păstra şi afirma această unitate, decît pe unitatea dintre toţi episcopii sau prin unitatea episcopatului, adică a întregului corp episcopal. Exprimînd mai precis acest gînd, el a folosit formula devenită celebră:

«Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur» -= Episcopatul este unul şi din el fiecare episcop şi toţi împreună deţin cîte o parte.

De fapt mijlocul cel mai eficace în care se poate asigura unitatea Bisericii, mijloc verificat atît în mod pozitiv, cît şi în mod negativ de-a lungul istoriei, este unitatea dintre episcopi, solidaritatea de corp a acestora manifestată prin mărturisirea şi păstrarea aceleiaşi credinţe, prin săvîrşirea aceloraşi lucrări sfinte şi prin atitudinea unitară a tuturor episeopilor faţă de problemele principale ale vieţii bisericeşti. Neînţelegerile dintre ei au provocat şi pot provoca oricînd sciziuni în viaţa Bisericii şi poate primejdui unitatea ei exterioară, căci numai de aceasta este vorba, deoarece unitatea internă a Bisericii se reazemă pe Iisus Hristos, pe piatra cea din capul unghiului şi pe capul ei unic care nu poate fi împărţit, chiar dacă ar surveni toate sciziunile posibile în corpul episcopal.

- Unitatea episcopatului şi prin ea unitatea Bisericii se mai aduce la expresie şi prin acea grijă şi lucrare specială a episcopilor, prin care se asigură păstrarea şi transmiterea în chipul cel mai corespunzător a succesiunii apostolice, în latura în care . depinde acest lucru de preoţie în general şi de episcopat în special.

Cu această poziţie cu totul deosebită şi hotărîtoare pentru viaţa şi lucrarea Bisericii, episcopatul a fost aşezat şi a rămas în fruntea Bisericii.

Spre a evidenţia în mod concret poziţia aceasta proeminentă a episcopilor în Biserică, să vedem acum în mod şi mai concret care sînt drepturile şi îndatoririle episcopilor în Biserică.

După cum se ştie şi în Biserică, ca şi în restul vieţii omeneşti, normal organizată, nu există numai drepturi sau numai îndatoriri sau obligaţii pe seama nimănui, ci tuturor drepturilor le corespund îndatoriri şi invers, tuturor îndatoririlor le corespund drepturi, aşa .încît unele fără de altele nu pot să existe şi raporturile dintre ele pot fi asemănate cu acelea dintre cele două feţe ale unei monezi, căci precum nu poate exista monedă numai cu o singură faţă, tot aşa nu pot exista în persoana vreunui om numai drepturi sau numai îndatoriri. Chiar şi atunci cînd prevalează drepturile cuiva sau cînd ele se pun mai mult în lumină, îndatoririle nu dispar, ci ele se ţin de drepturi întocmai cum se ţine şi nu se poate despărţi de un corp solid, umbra sa.

în privinţa drepturilor şi îndatoririlor episcopilor,. sînt valabile aceleaşi consideraţii, aşa încît fără a releva' la fiecare pas şi în legătură cu fiecare aspect al drepturilor şi îndatoririle corespunzătoare, vom enumera drepturile specifice ale episcopului, avînd a înţelege ca revers al acestora şi îndatoririle sau obligaţiile respective.

Pentru înfăţişarea mal sistematică şi mai uşor de reţinut a drepturilor caracteristice sau specifice ale treptei episcopale, le vom împărţi pe acestea în trei grupe, după cum ele se referă la cele trei ramuri ale puterii bisericeşti, sau la cele trei grupe de mijloace cu care Sfinţii Apostoli au înzestrat preoţia, pentru ca aceasta să-şi poată îndeplini lucrarea sa mîntuitoare. Deci urmează să vedem care sînt drepturile episcopilor ce ţin de puterea învăţătorească, de cea sfinţitoare şi de cea pastorală sau cîrmuitoare.

Drepturile episcopilor care ţin de puterea învăţătorească sînt:

a) Dreptul de întîi şi principal propovăduitor al credinţei în cuprinsul întregului teritoriu aflat sub cîrmuirea sau jurisdicţia sa. El nu are dreptul să propovăduiască în eparhip străină.

Mijloacele prin care episcopul îşi exercită acest drept sînt, în principal, predica şi cateheza. Acestea pot fi rostite oral sau pot fi fixate în scris. Cînd sînt fixate în scris, pot lua înfăţişarea unor cărţi sau înfăţişarea obişnuită a aşa-numitelor scrisori pastorale. (Can. 58, ap., 19 Trulan).

în aceeaşi calitate şi în exerciţiul aceluiaşi drept, episcopul poate să întocmească orice alte scrieri de conţinut religios şi are dreptul să le difuzeze în cuprinsul eparhiei sale. Astfel sînt : catehismele, mărturi-

sirile de credinţă, manualele şcolare, studiile sau tratatele, revistele sau alte publicaţii teologice, cărţile de cult, Sfînta Scriptură, traduceri din scrierile Sfinţilor Părinţi sau ale oricăror scriitori care au abordat probleme religioase în spiritul Sfintei Tradiţii, cărţile de cult etc. ;

b) Dreptul şi îndatorirea de ia păstra dreapta credinţă. In aceeaşi calitate şi în exerciţiul aceluiaşi drep-t, episcopul participă la lucrarea de păstrare a dreptei credinţe, în cuprinsul eparhiei sale, ca şi în cuprinsul Bisericii întregi, ca membru al sinoadelor de diverse feluri, in-, clusiv oa membru al Sinodului ecumenic ;

c) Dreptul şi îndatorirea de a organiza învăţămîntul religios catehetic, precum şi cel teologic în cuprinsul eparhiei sale, fie cu programe didactice sau de şcolarizare continuă, fie cu programe temporale, atît pentru credincioşii laici, pentru elevii şi studenţii şcolilor bisericeşti, cît şi pentru clerul eparhial, pentru care se organizează de obicei cursuri speciale de îndrumare, sau conferinţe, în cadrul cărora se lămuresc şi se adîncesc chestiuni de credinţă •,

d) Dreptul şi îndatorirea de ia lua măsuri pentru apărarea dreptei credinţe faţă de rătăcirile de la aceasta, cunoscute sub numele de erezii.

Drepturile episcopilor care ţin de puterea sfinţitoare **sînt :**

a) Dreptul de a săvîrşi toate hirotoniile, inclusiv aceea în treapta de arhiereu sau de episcop, pe care este însă obligat să o săvîrşească numai fiind asistat de către cel puţin unul sau alţi doi epispopi. (can. 1 ap.) ;

b) Dreptul de a săvîrşi toate celelalte Sfinte Taine ;

c) Dreptul de a săvîrşi singur sfinţirea antimiselor ;

d) Dreptul de a săvîrşi singur sau asistat de alt episcop, ori în sobor cu aceştia, sfinţirea Marelui Mir ;

e) Dreptul de a săvîrşi singur tOate ierurgiile, între care şi toate hi'rotesiile, inclusiv aceea care e cunoscută sub numele de duhovnicie. Pentru aceste drepturi poate delega, parţial sau integral, un preot colaborator ;

f) Dreptul de a săvîrşi sfinţirea bisericilor ;

g) Dreptul de a tunde în monahism călugări şi călugăriţe pentru mînăstirile din eparhia sa ;

h) Dreptul de a împăca pe penitenţi cu Biserica ;

i) Dreptul de a pronunţa divorţul religios.

Drepturile episcopilor care **ţin de** puterea **cîrmuitoare** sau pastorală :

Pentru îndrumarea pastorală, pentru cîrmuirea credincioşilor, episcopul foloseşte în primul rînd mijloacele puterii învăţătoreşti şi ale celei sfinţitoare, cărora li se mai adaugă apoi ca mijloace cu aplicare directă şi în legătură practică mai concretă cu viaţa credincioşilor, încă şi mijloacele care ţin de puterea jurisdicţională, adică actele prin care episcopul îndeplineşte trei categorii de lucrări speciale sau funcţii ale puterii jurisdicţionale.

Drepturile pe care le exercită episcopul îa această privinţă sînt r

a) *Dreptul de legiuitor local pentru* **eparhia sa, calitate în care el poate stabili norme legale, speciale sau care ţin seama de specificul local, pentru organizarea şi conducerea mai bună a treburilor vieţii bisericeşti din eparhia sa, însă aceste norme trebuie să fie de acord sau în conformitate cu normele generale stabilite de organele superioare bisericeşti şi deopotrivă în acord cu normele curente ale vieţii de stat, adică ale dreptului de stat.**

Episcopul stabileşte normele de această natură, prin decizie şi le fixează fie în scurte hotărîri care uneori se mai numesc şi decrete, fie în regulamente sau în instrucţiuni ori alte dispoziţii scrise.

— In exercitarea acestor drepturi, episcopul este obligat: să ţină seama de indicaţiile forurilor său organelor consultative sau deliberative din cuprinsul eparhiei; ,

— Să fie convocat şi să participe ca membru cu toate drepturile la lucrările forurilor sau la sesiunile forurilor legislative ale Bisericii locale din care face parte şi ale Bisericii Ecumenice adică, la sinoadele de orice fel în cadrul mitropoliilor, al exarhatelor, al patriarhatelor şi în genere a Bisericilor autonome sau autocefale din care face parte

—• Să aprobe sau să respingă regulamentele de funcţionare ale unor unităţi bisericeşti locale sau ale oricăror instituţii bisericeşti eparhiale;

— Să aprobe sau să respingă statutele ori regulamentele de organizare şi de funcţionare ale societăţilor sau asociaţiilor religioase din cuprinsul eparhiei.

b) *Dreptul de judecător bisericesc principal,* **în cuprinsul eparhiei sale. în această calitate el poate săvîrşi următoarele acte :**

— Judecă singur, sau ajutat de alte foruri ori instanţe bisericeşti, abaterile clerului şi ale monahilor de la legile bisericeşti, ca şi cele de la credinţă ori de la normele morale ale Bisericii. în vremurile vechi a avut dreptul de a judeca, fie la cerere, fie din proprie iniţiativă, şi abaterile de la legile bisericeşti ale credincioşilor, ba uneori a avut astfel de drepturi şi pentru judecarea abaterilor de la legile de stat ale clericilor şi ale credincioşilor, avînd chiar şi singur calitatea de instanţă judecătorească profană, iar mai apoi numai împreună cu feluriţi dregători ai Statului şi cu alte feţe bisericeşti. în prezent, episcopul are dreptul de a judeca în privinţa laicilor, numai abaterile acestora de la dreapta credinţă ;

— Dreptul de a pronunţa singur sau împreună cu alte organe bisericeşti pedepsele prevăzute de canoane şi de alte legiuiri ale Bisericii, precum şi de a ridica aceste pedepse ;

— Dreptul de a pronunţa singur pedeapsa anatemei;

— Dreptul de a institui organe de cercetări judiciare şi de a organiza instanţe bisericeşti disciplinare sau în genere instanţe judiciare bisericeşti;

— Dreptul de a face parte din instanţele de judecată pentru episcopi sau pentru membrii episcopatului în genere.

c) *Dreptul de prim organ executiv* sau de principal organ executiv al eparhiei.

în această calitate, episcopul duce la îndeplinire hotărîrile cu caracter legislativ şi judecătoreşti, luate de el însuşi sau de organele competente ale eparhiei, precum şi cele care decurg din canoanele şi legile bisericeşti generale şi din hotărîrile instanţelor judecătoreşti superioare celor eparhiale în cazul cînd acestea s-ar referi la persoane din cuprinsul eparhiei sale.

în afară de aceste acte, în exercitarea puterii executive episcopul are dreptul să mai săvîrşească şi următoarele lucrări:

— Să convoace, să prezideze, să conducă şi să închidă dezbaterile organelor deliberative şi consultative ale eparhiei;

— Să aprobe sau să respingă hotărîrile organelor consultative ale eparhiei;

— Să aprobe sau să respingă hotărîrile organelor deliberative şi consultative ale unităţilor bisericeşti locale, precum şi a soboarelor mînăstireşti sau în genere ale organelor de conducere ale mînăstirilor ,•

— Să aprobe sau să respingă, împreună cu alte organe centrale eparhiale sau singur, înfiinţarea, transformarea sau desfiinţarea unităţilor locale bisericeşti, precum şi a mînăstirilor sau a oricăror aşezăminte monastice ;

— Să iniţieze, să creeze sau să aprobe înfiinţarea ori desfiinţarea de funcţii sau oficii bisericeşti în cuprinsul eparhiei;

— Să se îngrijească de alegerea sau designarea clerului sau altor slujitori din cuprinsul eparhiei sale, sau să procedeze singur la săvîrşirea actelor de numire, de transferare, de înaintare sau de retrogradare a clerului sau a altor is[1]ujitori ai Bisericii

— Să aprobe sau să respingă intrarea în cinul monahal;

— Dreptul de a dispune în privinţa chivernisirii bunurilor bisericeşti eparhiale şi anume : în privinţa achiziţionărilor, a înstrăinărilor, a schimbării destinaţiei acestora, precum şi în privinţa folosirii lor curente în conformitate ou destinaţia ;

— Să aprobe sau să respingă înfiinţarea sau desfiinţarea unor societăţi sau organizaţii bisericeşti cu caracter religios, moral, misionar, etc. ;

— Să aprobe sau să respingă înfiinţarea sau desfiinţarea de instituţii bisericeşti eparhiale, cu caracter general religios, cultural sau de altă natură, ca de exemplu de asistenţă socială, apoi case de pensii, tipografii, etc. ;

— Să aprobe sau să respingă înfiinţarea sau desfiinţarea fundaţiilor cu scop religios sau cultural bisericesc ;

— Dreptul de a da decizii, hotărîri sau ordine scrise, prin care dispune aplicarea măsurilor pe care le-a luat în exerciţiul' puterii sale executive şi de a le comunica pe acestea prin aşa-numitele enciclici sau circulare ;

— Dreptul de a da dispense de la normele canonice şi legale în vigoare, în conformitate cu prevederile acestora şi cu hotărîrile organelor superioare;

— Dreptul de a interpreta în mod autentic, atît actele de natură legislativă, cît şi cele de natură executivă, pe care le săvîrşeşte personal sau împreună cu organele consultative ori deliberative ale eparhiei.

In cadrul acestei prezentări sistematice a drepturilor şi îndatoririlor episcopilor, mai pot fi introduse, la diverse capitole, diviziuni sau subdiviziuni din schema de mai sus, felurite alte drepturi şi îndatoriri, aşa cum sînt ele specificate pe seama episcopilor, în legiuirile aparte în vigoare ale Bisericilor locale autonome sau autocefale.

Menţionăm aici în acest sens că potrivit legiuirilor acum în vigoare ale Bisericii Ortodoxe Române, drepturile şi îndatoririle episcopilor prevăzute de art. 9, al. a—j Statut se prezintă după cum urmează:

— Conduce eparhia în marginile prescrise de canoane şi de normele în vigoare ;

— Se îngrijeşte de bunul mers al vieţii bisericeşti din eparhie şi de funcţionarea normală a organelor ei;

— Convoacă şi prezidează organele deliberative ale eparhiei şi îngrijeşte de ducerea la îndeplinire a acestora ;

— Reprezintă eparhia în justiţie, în faţa autorităţilor şi faţă de terţi, personal sau prin delegaţi legal împuterniciţi ;

— Hirotoneşte clerici şi conferă distincţii bisericeşti;

— Numeşte personalul bisericesc sau îl confirmă în caz de alegere, cu respectarea normelor legale ;

— Aprobă sau respinge motivat sentinţele pronunţate de Consistoriul Eparhial ,•

— Face cît mai des vizite canonice în eparhia sa, pentru a controla mersul treburilor bisericeşti, a mîngîia şi a lumina, direct pe credincioşi, referind despre cele constatate, Sfîntului Sinod şi Adunării Eparhiale ;

— Acordă dispense bisericeşti de căsătorie şi desface căsătoria bisericească, după ce s-a pronunţat divorţul- de către judecătoria civilă ;

— în cazuri de vinovăţie gravă şi vădită, poate suspenda din funcţiune personalul bisericesc de orice fel din eparhia sa, chiar înainte de începerea cercetărilor, care însă vor fi făcute în termen de cel mult 30 de zile de la data suspendării;

— Episcopul este dator să stea neîntrerupt în eparhie, afară de cazul cînd ia parte la şedinţele Sfîntului Sinod sau alte întruniri oficiale sau cu încuviinţarea primită de la mitropolit •,

— Acordă concediile mai mari de 8 zile pe an personalului bisericesc şi didactic. »

b. **Preoţii, locul şi rolul lor** •

în privinţa presbiterilor trebuie să facem remarca de fond că drepturile şi îndatoririle lor- decurg dintr-o stare harică foarte puţin deosebită de aceea a episcopilor. Căci într-adevăr, prin actul hirotoniei presbiterii dobîndesc o stare harică în virtutea căreia ei pot săvîrşi singuri şase din cele şapte taine ale Bisericii. Cu alte cuvinte, starea harică a

, episcopilor este superioară numai prin calitatea pe cate o au de a .săvîrşi şi >a şaptea taină, adică aceea a hirotoniei, pe care presbiterii nu o pot săvîrşi.

Dar cu toată această mică deosebire de stare harică dintre treapta presbiterului şi aceea a episcopului, volumul drepturilor şi îndatoririlor presbiterilor, ca şi poziţia şi importanţa lor în viaţa Bisericii, exprimată în chipul cel mai concret tocmai prin drepturile şi îndatoririle specifice treptei, îi distanţează pe presbiteri foarte mult de treapta episcopatului, situîndu-i într-o poziţie cu mult inferioara faţă de episcop.

Faptul se datoreşte în primul rînd importanţei cu totul deosebite a treptei episcopale în Biserică, şi apoi modului în care s-au dezvoltat şi s-au precizat în decursul timpului normele de organizare şi de conducere a .Bisericii.

Potrivit acestor norme, la început presbiterii îndeplineau rosturi sfinţitoare şi cîrmuitoare în viaţa Bisericii, aproape egale cu acelea ale episcopilor. Ce-i drept, ei apar ca avînd mai puţine rosturi propovăduitoare sau în lucrarea de propovăduire, datorită faptului că existau în primele două veacuri o mulţime de harismatiei alături de episcopi, aşa încît în lucrarea presbiterilor prevalau actele de slujire sacerdotală sau actele sfinţitoare ori sacramentale şi cele de conducere sau de îndrumare a credincioşilor, adică acele de pastoraţie.

In genere se spune că ei ar fi fost strict dependenţi în lucrarea lor de episcopi. în această situaţie însă, presbiterii au ajuns abia mai tîrziu, pentru că iniţial, cel puţin în primele două veacuri, comunităţile bisericeşti nici nu s-au putut organiza în toată libertatea şi mai ales în toată tihna, aşa încît normele de organizare şi de conducere a vieţii bisericeşti nici nu s-au putut stabili în mod atît de strîns şi nici nu s-au putut aplica în acelaşi mod cum se presupune sau cum se pretinde adeseori fără temei.

în primele două veacuri, existau comunităţi bisericeşti locale destul de mari, urbane, sau rurale, în fruntea cărora n-au putut să existe întotdeauna episcopi, şi aceasta din tot felul de pricini, îndeosebi din pricina' persecuţiilor, în timpul cărora episcopii erau urmăriţi în primul rînd. Datorită acestor împrejurări şi datorită deopotrivă şi neputinţei de a se organiza toate comunităţile după unul şi acelaşi model şi nici de a-şi asigura slujitori bisericeşti din toate treptele, foarte numeroase comunităţi locale, ba uneori chiar şi mai multe astfel de comunităţi aveau în fruntea. lor un singur preot, adică un singur presbiter, Se înţelege că acesta ţinea legătura cu episcopul cel mai apropiat şi se găsea în strînsă dependenţă de el. Dar tot atît de dese au fost şi cazurile în care presbiterii îşi îndeplineau lucrarea lor preoţească şi duceau la îndeplinire misiunea la care au fost chemaţi, în mod independent, neputînd păstra legătura cu nimeni.

Slujitori cu drepturi şi cu îndatoriri aproape egale cu acelea ale episcopilor, au fost cu timpul legaţi tot mai mult de episcopi şi subordonaţi acestora, aşa încît o parte din drepturile şi îndatoririle lor au scăzut, iar prin aceasta şi poziţia şi însemnătatea lor iniţială a suferit o scădere însemnată.

Acest proces a determinat şi un alt fel de a vedea şi de a înţelege , poziţia şi însemnătatea teologică adică însuşi înţelesul principial dogmatic pe care-1 are treapta presbiteratului în cadrul preoţiei de instituire divină, ajungîndu-se a fi socotiţi presbiterii ca simpli slujitori ai episcopilor, adică nu atît a Bisericii cît ai episcopilor, cînd de fapt ei nu sînt decît colaboratori ai episcopilor, îndatoraţi la această colaborare şi la corespunzătoarea ascultare faţă de episcopi.

Tot ca un efect al scăderii poziţiei şi importanţei preoţilor în viaţa Bisericii şi a înălţării şi afirmării corespunzătoare a poziţiei şi importanţei episcopilor, s-a emis chiar teza că preoţii nu ar fi decît nişte delegaţi permanenţi ai episcopilor, pentru îndeplinirea lucrării sacerdotale" într-un anumit loc, adică într-o anumită comunitate sau într-o anumită altă slujbă bisericească. Acest mod de a vedea lucrurile nu corespunde însă învăţăturii de credinţă, adică învăţăturii dogmatice despre preoţia de instituire divină şi despre raporturile dintre membrii clerului din această categorie, adică dintre membrii acestei preoţii.

Cu aceste lămuriri, să trecem acum la enumerarea drepturilor şi îndatoririlor specifice treptei presbiteratului. Ele se împart, cu raportare la cele trei ramuri ale puterii bisericeşti, şi pot fi înfăţişate după cum urmează :

Drepturi ale presbiterilor care ţin de puterea învăţăioarească

1) Dreptul şi îndatorirea de a catehiza şi de a organiza catehizarea în cuprinsul parohiei.

2) Dreptul şi îndatorirea de a predica şi de a organiza propovăduirea adevărului revelat în cuprinsul parohiei sale.

3) Dreptul de a difuza sau de a colporta scrieri de conţinut religios şi de zidire sufletească a credincioşilor din parohia sa.

Drepturi ale presbiterilor care ţin de puterea sfinţitoare

1) Dreptul de a săvîrşi singur şase din cele şapte sfinte taine, cu excepţia hirotoniei.

2) Dreptul de a săvîrşi toate ierurgiile afară de cele rezervate în mod expres episcopului.

3) Dreptul de a săvîrşi acele ierurgii care deşi sînt rezervate episcopului, acesta le poate delega presbiterilor şi anume : sfinţirea bisericilor, hirotesia în treptele de citeţ şi de ipodiacon, iar dacă este ieromonah, şi tunderea în monahism.

4) Dreptul şi îndatorirea de a săvîrşi la timp şi în mod corespunzător toate slujbele divine, care sînt rânduite prin tipicul Bisericii.

5) In Biserica veche, preotul penitenţiar avea dreptul de a împăca penitenţii cu Biserica, adică de a-i reprimi în Biserică.

De multă vreme încoace, s-a introdus rînduiala ca preoţii să nu poată administra Sfînta Taină a Pocăinţei decît după ce primesc hirotesia întru duhovnic, sau duhovnicia, aceasta cu toate că ei au prin hirotonie calitatea harică de a săvîrşi şi Taina Pocăinţei.

6) In decursul timpului s-a mai introdus o restricţie şi în ce priveşte dreptul preoţilor de a săvîrşi Taina Sfîntului Maslu, rînduindu-se că această Taină preotul nu are dreptul să o săvîrşească singur, ci numai împreună cu alţi preoţi, de preferinţă şapte, sau cel puţin doi sau trei, aceasta cu toate că preotul are prin hirotonie calitatea harică de a săvîrşi şi singur Sfînta Taină a Maslului.

Drepturi ale presbiterilor care ţin de puterea jurisdicţională, adică de cea cîrmuitoare sau pastorală

1. Dreptul de a organiza şi conduce întreaga lucrare pastorală din parohie, folosind, ca şi episcopul, dar la nivelul său, mai întîi mijloacele puterii invăţătoreşti şi ale celei sfinţitoare care îi revin, apoi îndeplinind şi acele lucrări care ţin de de întreita funcţiune sau lucrare jurisdicţională sau pastorală propriu-zisă.

2. In conformitate cu rînduielile privitoare la puterea pastorală a presbiterilor, lor le revin drepturile următoare :

—• Ca acte ale funcţiunii legislative, presbiterii pot exercita următoarele drepturi:

a) Dreptul de a iniţia întocmirea şi adoptarea de regulamente sau de instrucţiuni cu aprobarea organelor deliberative ale parohiei.

b) Dreptul de legiuitor local pentru parohia sa.

— **Ca** acte ale funcţiunii judecătoreşti, presbiterii pot exercita următoarele drepturi şi au corespunzătoare îndatoriri:

a) Dreptul de a judeca, ca instanţă duhovnicească, abaterile religioase şi morale, ca şi cele de la legile bisericeşti sau de la canoane ale tuturor membrilor parohiei.

b) Dreptul de a aplica şi a ridica pedepsele sau epitimiile.

c) Dreptul de a face parte din instanţele pentru judecarea clerului de mir, nu însă şi din instanţele pentru judecarea clerului monahal şi a episcopilor.

— Ca acte ale puterii executive presbiterii pot exercita următoarele drepturi:

a) Dreptul de a lua măsuri pentru aplicarea hotărîrilor cu caracter legislativ şi judecătoresc ale organelor superioare, care se referă la parohia să sau la membrii parohiei, precum şi pentru aplicarea hotărîrilor proprii sau'ale organelor parohiale deliberative de aceeaşi natură.

b) Dreptul de a convoca şi de a prezida adunările de constituire a organelor deliberative şi consultative ale parohiei.

c) Dreptul de a convoca, de a prezida şi de a închide şedinţele organelor deliberative şi consultative constituite în parohia sa.

d) Dreptul de a duce la îndeplinire hotărîrile luate de aceste organe, ca organ executiv.

e) Dreptul de a îndruma şi de a supraveghea administrarea bunurilor bisericeşti ale parohiei, hotărînd singur sau împreună cu organele deliberative, consultative şi executive ale parohiei, în privinţa achizi-

tionării, înstrăinării, schimbării destinaţiei, donării, cedării sau vînzării bunurilor, precum şi folosirii acestora în conformitate cu destinaţia lor şi în acţiuni de asistenţă socială.

Atribuţiile parohului în Biserica noastră sînt prevăzute de art. 48, al. a—h; Statut.

c. **Diaconii, poziţia** şi **rolul lor**

In Biserica veche şi pînă tîrziu, în primele veacuri ale celui de-al doilea mileniu al erei noastre, diaconii au avut foarte importante rosturi administrative în viaţa Bisericii şi datorită acestora şi-au cîştigat o cinstire deosebită în rîndurile clerului şi în faţa credincioşilor.

In epoca persecuţiilor, -datorită faptului că ei se ocupau cu -administrarea bunurilor Bisericii şi cu organizarea asistenţei sociale, nu numai între creştini, ci şi faţă de necreştini, diaconii au fost urmăriţi ca elemente mai primejdioase decît preoţii pentru statul roman şi pentru cultele păgîne. în ordinea urmăririlor, după episcopi veneau diaconii, aşa încît din rîndurile lor au căzut mulţi jertfă acţiunilor dezlănţuite de prigonitori.

Atît prin activitatea practică de cea mai mare însemnătate pe care o desfăşurau diaconii, cît şi prin cinstea care au dobîndit-o din cauza suferinţelor şi a muceniciei multora dintre ei, poziţia lor de cinste în obştea credincioşilor şi în genere însemnătatea lor în viaţa Bisericii s-a afirmat atît de mult încît ajunseseră nu numai sfetnicii cei mai apropiaţi ai episcopilor, ci uneori organe administrative cu rosturi superioare acelora care le puteau reveni în raport cu starea lor harică,. adică cu treapta diaconiei

Precum s-a mai spus, în Biserica veche au existat două categorii de diaconi şi anume unii destinaţi pentru treburi administrative şi alţii pentru a fi colaboratorii preoţilor şi ai episcopilor în lucrarea lor pastorală. Ambele aceste categorii aveau aceeaşi stare harică a preoţiei întreită, a diaconiei, care li se conferea prin hirotonie. Dar dintre ei cei care au dobîndit cinstirea deosebită despre care am amintit, n-au fost • diaconii sacramentali, ci diaconii destinaţi lucrărilor cu caracter practic în viaţa bisericească. De la o -vreme însă nu s-a mai făcut deosebire între cele două categorii de diaconi, aşa încît şi cei destinaţi slujirii speciale preoţeşti şi cei destinaţi activităţii practice din viaţa biseri-, ceaşcă au îndeplinit reciproc şi o lucrare şi alta.

Sub această înfăţişare, diaconii au avut şi au păstrat în viaţa Bisericii' poziţia de membri ai preoţiei sau de treaptă a preoţiei de instituire divină deţinînd şi exercitînd următoarele drepturi :

a) Dreptul de a colabora în mod obligatoriu cu episcopii şi cu preoţii la exercitarea puterii învăţătoreşti, în limitele pe care le-au fixat la început împrejurările şi nevoile vieţii bisericeşti şi mai pe urmă rînduielile canonice, 'care le-au restrîns considerabil acest drept.

In privinţa acestui drept, este de observat că el este obligatoriu şi pentru episcop şi pentru presbiteri, în sensul că ei nu pot refuza colaborarea diaconilor la exercitarea puterii învăţătoreşti, ci o pot numai reglementa.

b) Dreptul de a colabora prin calitatea lor harică la săvîrşirea tuturor tainelor şi ierurgiilor bisericeşti şi în genere a tuturor serviciilor divine care se practică în Biserică. Acesta nu este un drept numai de colaborare formală şi exterioară, ci un drept de conlucrare efectivă la toate actele puterii sfinţitoare, prin harul pe care îl au diaconii ca membrii ai stării preoţeşti de instituire divină.

Ei nu pot săvîrşi însă singuri nici o altă taină afară de Taina Botezului în caz de necesitate.

c) Dreptul de a colabora cu episcopii şi cu preoţii la exercitarea tuturor actelor ce ţin de puterea jurisdicţională sau pastorală.

In această privinţă, observăm că şi în cazul diaconilor, ca şi în cazul preoţilor, practica veche a Bisericii a consacrat dreptul lor de a participa ca membri cu toate drepturile la lucrările celor mai înalte organe deliberative şi legislative ale Bisericii, inclusiv la lucrările sinoadelor ecumenice, sau mai precis de la sinoadele ecumenice pînă la cele mai simple şi mai de jos organe colective sau sinodale, existente în viaţa Bisericii.

De asemenea, ei au participat şi pot participa ca membri cu toate drepturile la lucrările instanţelor de judecată bisericească pentru mireni şi' pentru clericii din treapta corespunzătoare treptei lor, adică din starea sau din cinul diaconesc.

în fine, ei au participat şi participă pînă astăzi la actele de administraţie economică, în care au excelat timp îndelungat în viaţa Bisericii.

în privinţa diaconilor mai este de observat că ei au îndeplinit în timpul persecuţiilor, şi chiar în epoci mai tîrzii, lucrări deosebite în serviciul Bisericii în împrejurări în care nu au putut sau nu a fost cazul să lucreze numai. în dependenţă de episcop sau de preoţi.

Astfel, ei au desfăşurat acţiuni misionare pe cont propriu ca orice creştin şi ca orice alt membru al preoţiei de instituire- divină. Au săvîrşit apoi acte ale lucrării învăţătore^ti, îndeplinind funcţia de catehet adică de învăţători sau de dascăli, bineînţeles neconfundîndu-şi această lucrare cu aceea a didascălilor harismatici.

Mai mult, ei au condus în lipsa preoţilor şi a episcopilor comunităţi întregi, pe care le convertiseră sau pe care le găsiseră lipsite de slujitorii bisericeşti şi în cadrul acestora au desfăşurat întreaga acţiune sacerdotală, neoficiind desigur decît servicii divine simple, neîmpreunate cu Sfintele Taine, pe care nu le puteau ei săvîrşi, dar constând totuşi din rugăciuni, binecuvîntări, citiri din Sfînta Scriptură şi tîlcuiri pu caracter catehetic al Sfintei Scripturi, apoi predicând şi organizînd agape. Se înţelege de asemenea că ei oficiau în cadrul acestor comunităţi şi Taina Sfîntului Botez.

De asemenea, în împrejurări deosebite, diaconii au îndeplinit întreaga slujire pastorală pe care în mod obişnuit o puteau-îndeplini numai episcopii şi preoţii.

Se înţelege că prin astfel de activităţi diaconii n-au prejudiciat nici Biserica nici pe ceilalţi slujitori, ci au contribuit la lucrarea Bisericii, vrednici de calitatea lor de membri ai preoţiei de instituire divină.

b. Treptele ierarhiei de instituire bisericească

In decursul timpului, datorită nevoilor vieţii bisericeşti, care au variat nu numai în timp, ci şi după loc, s-au creat felurite trepte de slujitori bisericeşti, pe lîngă cele trei trepte ale preoţiei de instituire divină. Treptele cele noi s-au creat fie în legătură directă cu vreuna din cele trei trepte ale preoţiei propriu-zise, fie în mod independent de acestea, dar în orice caz în subordinea acestora.

Întrucîit toţi slujitorii bisericeşti purtau numele generic de clerici, treptele noi care au apărut s-au numit şi ele trepte clericale sau trepte ale clerului, iar pentru că ele au fost create de autoritatea bisericească, se numesc trepte ale clerului de instituire bisericească, spre a se deosebi de treptele lui de instituire divină.

Treptele clerului de instituire bisericească pot fi împărţite în două grupuri mari şi anume în :

a) trepte ale clerului inferior

b) trepte ale clerului superior.

în uzul curent de vorbire nu se mai înţelege astăzi, prin'clerul inferior exact ceea ce se înţelegea în vechime, după cum nici prin clerul superior, nu se mai înţelege ceea ce se înţelegea altă dată. Cînd se vorbeşte astăzi de clerul inferior, se înţeleg toate treptele preoţiei de instituire divină şi de instituire bisericească inferioare treptei episcopale, iar cînd se vorbeşte de clerul superior, se înţeleg toate treptele care au starea harică a arhieriei sau a episcopatului.

în Biserica veche şi pînă tîrziu de tot, prin clerul inferior s-au înţeles numai acei slujitori bisericeşti care nu aveau starea harică a preoţiei în vreuna din cele trei trepte de instituire divină, iar prin clerul superior se înţelegeau toţi slujitorii Bisericii care aveau starea harică a vreuneia din cele trei trepte ale preoţiei de instituire divină.

Ca urmare, din clerrfl inferior făceau parte toţi slujitorii Bisericii, de la treapta de diacon în jos, iar din clerul superior făceau parte toţi slujitorii Bisericii de la treapta de diacon în sus.

Instituirea în treptele clerului inferior s-a făcut şi se face prin hirotesie sau uneori în alt chip, prin simpla înscriere a lor în diptícele, listele sau cataloagele clerului.

Instituirea în treptele clerului superior se făcea prin hirotonie, însă numai în cele trei trepte de instituire divină, iar în cele derivate sau formate din acestea, pe cale de instituire bisericească se făcea prin hirotesie sau prin simpla conferire solemnă a titlului treptei respective.

Să vedem pe rînd care au fost principalele trepte ale cierului de instituire bisericească şi care dintre acestea s-au păstrat pînă azi.

a) *Cleiul inferior*

întregul cler inferior de la treapta diaconiei în jos şi după distanţa la care se găseşte fiecare treaptă a lui, în direcţie descendentă faţă de treapta diaconiei, se înfăţişează în ordinea următoare :

—> Treapta de subdiacon sau de ipodiacon.
— Treapta de citeţ, lector sau anagnost.
•— Treapta de psalt, cîntăreţ, cantor *sau dascăl cum i se mai* zice pe alocuri.
— Treapta de exorcist.
— Treapta de acolut.
— Treapta de ostiar sau de uşier, căruia i se ziice astăzi ţîrcovnic, pălimar (crîsnic).

• în această înşirare sau în această ierarhie se găsesc treptele clerului inferior, atît în unele scrieri vechi bisericeşti, cît şi în canoane şi în legile de stat privitoare la Biserică.

Care erau lucrările pe care le îndeplineau slujitorii bisericeşti din aceste trepte ?

— Subdiaconul sau ipodiaconul era ajutător al diaconului, atît ca asistent al acestuia Ia sfintele slujbe, cît mai ales ca împreună lucrător al lui în administraţia economică.

în privinţa subdiaconilor există numeroase prevederi în canoane şi în legile de stat referitor la treburile bisericeşti (ican. 15 VI Ec. ; Novela 16 Leon Filozoful), stabilindu-se între altele că ei nu pot fi hirotesiţi înainte de vîrstă de 20 de ani (can. 15 VI Ec.).

Întrucît numărul subdiaconilor crescuse uneori foarte mult datorită trebuinţelor vieţii bisericeşti, în fruntea lor s-a instituit uneori cîte un arhisubdiacon, după modelul întîistătătorilor treptei diaconiei, care se numeau arhidiaeoni.

—• Citeţul sau lectorul avea îndatorirea de a citi din cărţile sfinte în cadrul cultului divin şi uneori probabil'chiar şi în cadrul învăţămîntului catehetic (art. 134 Statutul B.O.R.). El era instituit prin hirotesie.

— Psaltul sau cîntăreţul îndeplinea în esenţă aceeaşi slujire pe care o îndeplineşte şi astăzi, adică executa cîntările bisericeşti, singur sau împreună cu alţii din aceeaşi treaptă sau numai instruiţi de către el, cîntarea în comun, învăţa pe credincioşi cîntările bisericeşti.

— Exorcistul îndeplinea o delicată lucrare de liniştire a sufletelor celor zbuciumaţi de frământări lăuntrice sau celor bîntuiţi de îndoieli şi de credinţe deşarte, ca rămăşiţe a religiilor păgîne, precum şi a celor munciţi de duhuri rel-e Faţă de aceştia avea îndatorirea de a le citi sau de a le rosti unele rugăciuni, de a le adresa cuvinte de învăţătură, ca un catehet şi de a săvîrşi unele acte de ritual de natură să sugereze lucrarea Duhului Sfînt cea liniştitoare şi tămăduitoare de toată neputinţa. Exorciştii aveau astfel de îndatoriri, atît faţă de catehumeni cît şi faţă de penitenţi, precum şi faţă de cei suferinzi de boli psihice.

După cum se ştie însă, exorciştii au fost la început harismatiei şi abia după veacul al doilea au devenit slujitori obişnuiţi ai Bisericii.

Acolutul îndeplinea îndatoriri de însoţire a clerului de toate treptele şi în special a episcopilor, sfîrşind prin a deveni şi asistenţi sau oficianţi de servicii auxiliare în cadrul cultului divin, în care mai apar şi astăzi mai mult ca decor.

Ostiarii sau uşierii, aşa cum le spune şi numele, erau paznicii uşilor bisericilor şi ai altor clădiri car*e adăposteau 'aşezăminte bisericeşti (Novela_22 Heraclie).

— în afară de membrii clerului inferior de care ne-am ocupat, au mai apărut în viaţa Bisericii şi au durat timp îndelungat, ca slujitori inferiori bisericeşti, şi aşa-numiţii cateheţî (can. 10 VII Ec.), care i-au înlocuit cu desăvârşire pe didasealii harismatici ca şi pe cei neharismatici cu care s-au confundat uneori.

Rosturi slujitoare în Biserica veche au avut şi unele femei, în afară de cele harismatice, între care sînit pomenite proorociţe şi evangheliste. De asemenea formînd un personal feminin auxiliar, apar de timpuriu, chiar din epoca apostolică, ca slujitoare bisericeşti, diaconiţele şi presbiterele. Dacă diaconiţele au îndeplinit timp îndelungat pînă în veacul XI rosturi importante în cadrul operei de asistenţă socială a Bisericii, în lucrarea de catehizare, de îngrijire a Bisericii şi de păstrare a bunei rînduieli în cadrul slujbelor religioase, presbiterele au oferit o activitate, au avut rosturi mai puţin însemnate de slujitoare auxiliare ale Bisericii şi au început a dispare din a doua jumătate a veacului IV (can. 11 Laodiceea).

Au mai existat şi alte trepte ale clerului inferior sau ale personalului auxiliar, care au îndeplinit activităţi mai ales în legătură cu acţiunea de asistenţă socială a Bisericii, însă au avut o mai mică importanţă în listele clerului inferior.

b) *Clerul superior.*

Treptele clerului superior de instituire bisericească au apărut sau au fost create în legătură cu cele trei trepte ale preoţiei de instituire divină, prin derivare din acestea.

Spre a ne face o imagine mai clară asupra lor, le vom înşira •— schematic — ţinînd seama de treptele din care au derivat şi astfel vom vedea mai întîi treptele cierului ,de instituire bisericească derivate din treapta diaeoniei, apoi pe cele derivate din treapta presbiteratului şi la urmă pe cele derivate din treapta episcopatului sau a arhieriei.

1) Treptele clerului de instituire bisericească derivate din treapta de diacon

— Mai întîi amintim treapta de ierodiacon, care este egală cu cea de diacon, dar se numeşte astfel, pentru a designa pe diaconul care face parte din cinul monahal, adică pe diaconul călugăr s*au monah. . Cuvîntul ierodiacon vrea să spună că diaconul care poartă acest nume face parte din starea sfîntă (iera = sfinţit) a monahismului.

— Treapta de protodiacon.

— Treapta de arhidiacon.

Ambele aceste trepte se instituie prin hirotesie, dar între ele nu se face pretutindeni în prezent deosebirea cuvenită, aşa încît sînt socotite adeseori ca fiind egale. ,

Ambele trepte s-au născut. datorită existenţei unui număr mare de diaconi, în fruntea cărora trebuia să fie rînduit drept căpetenie cîte unul mai destoinic sau mai cu autoritate în rîndurile diaconilor. Acestuia i s-a zis mai întîi arhidiacon, încă de prin veacul al IlI-lea, pe

cînd numele de proitodiacon se pare că a apărut mai tîrziu, întrucît el este menţionat documentar abia pe la anul 431, în legătură cu sinodul III ecumenic întrunit la Efes. • „

în tradiţia bisericească titlul de arhidiacon i se atribuie şi diaconului martir Ştefan, unul din cei şapte instituiţi de Sfinţii Apostoli spre a sluji meselor. Se înţelege însă că acest titlu i s-a adăugat mult mai tîrziu, pentru că abia de pe la jumătatea veacului III sînt pomeniţi arhidiaconii şi anume la Roma, în timpul episcopului Corneliu. Era şi firesc de altfel ca numai după ce se închegase ceva mai bine organizarea Bisericii să apară nevoia de a-se rîndui în fruntea unui mare număr de diaconi cîte un protos al acestora sau cîte o căpetenie, căreia să i se zică într-un fel deosebit, spre a-i releva poziţia mai înaltă faţă de ceilalţi. în acest scop, s-a creat cuvântul arhidiacon, prin rădăcina comună cu termenul arhiereu, care designa pe căpetenia iereilor, adică a preoţilor, atît în Vechiul Testament şi la necreştini, cît şi în Noul Testament.

Pe măsură ce numărul diaconilor şi importanţa lucrărilor pe care le şăvîrşeau au sporit, a crescut şi greutatea căpeteniei lor sau a arhidiaoonului, care a devenit colaboratorul cotidian şi foarte apropiat al episcopilor în treburile de administraţie bisericească.

Datorită acestei strînse colaborări cu episcopii, arhidiaconii au dobîndit în Biserica din Apus poziţia de vicari ai episcopilor şi chiar ai papilor, fie în caz de lipsă de la scaunul lor, fie în caz de deces al episcopilor sau al papilor, arhidiaconii lor le ţineau locul şi uneori le urmaU în scaun.

Din calitatea de ajutători apropiaţi şi apoi de principali colaboratori şi chiar de vicari sau de locţiitori ai episcopilor, arhidiaconii au avansat în veacul VII—VIII la treapta de inspectori şi căpetenii ai clerului de mir din eparhii, ceea ce le-a adus cu timpul şi înaintarea la treapta de presbiteri, deşi au păstrat pînă astăzi în Biserica din Apus titlul de arhidiaconi.

în noua lor calitate, ca şefi ai clerului de mir din eparhie, de prin veacul VIII—IX, au dobândit şi calitatea de canonici ai episcopilor, iar în subordinea lor au fost instituiţi arhidiaconi rurali, care s-au mai numit şi decani, adică protopopi care aveau în circumscripţia lor cîte 10 preoţi de mir.

Acesta a fost cursul pe care 1-a luat dezvoltarea arhidiaconafului în Biserica din Apus, în care se păstrează până şi azi demnitatea de arhidiacon cu atribuţiile înalte pe care am văzut ca le-a dobîndit încă la sfîrşitul primului mileniu al erei noastre.

în Biserica din Răsărit, arhidiaconii deşi au ajuns la mare cinste, nu au fost avansaţi în slujbe administrative superioare presbiterilor' sau din care ar fi apărut ca superiori acestora, ei au rămas mereu inferiori presbiterilor.

Deosebirea care se face între protodiaeon şi arhidiacon este aceea că protodiaconii sînt căpeteniile diaconilor de la biserici parohiale sau de enorii, sau acest titlu ori treaptă se conferă şi numai onorific, pe

cînd arhidiaconii sînt căpeteniile diaconilor de la centrele eparhiale ca şi de la alte centre bisericeşti mai mari. Şi acest titlu se conferă însă şi în mod onprific ca şi cel de protodiacon.

O treaptă aparte, derivată din cea de diacon, ca treaptă de instituire bisericească existentă numai în Biserica din Apus, este aceea de cardinal diacon sau de diacon cardinal. Ea a apărut şi s-a dezvoltat datorită serviciilor importante pe care le făceau diaconii în cadrul administraţiei celui mai mare centru bisericesc din Apus. O seamă dintre aceşti diaconi, la început şapte la număr, ca şi o seamă dintre presbiterii şi dintre episcopii mai apropiaţi de scaunul Romei s-au numit cardinali, adică principali, sau mai pe înţeles diaconi principali, presbiteri principali şi episcopi principali. Mai tîrziu, luînd un anume curs dezvoltarea organizatorică a centrului Bisericii din Apus, toţi aceştia au dobîndit o poziţie egală între ei, cu toată deosebirea de stare harică, şi superioară faţă de întreg restul clerului, indiferent de gradele lui întemeiate pe starea harică a fiecăruia. Astfel fiind, diaconii cardinali au ajuns să devină superiori din punct de vedere jurisdicţional tuturor preoţilor, episcopilor, arhiepiscopilor, mitropoliţilor, ori altor trepte bisericeşti înalte din Biserica Apuseană. Ei au dobîndit cu alte cuvinte întîi o poziţie egală din punct de vedere jurisdicţional, cu preoţii şi cu episcopii cardinali, fiind cu toţii în aceeaşi măsură locţiitori sau vicari ai papei şi apoi o poziţie superioară întregului cler din orice treaptă, care se găsea în afara grupului sau colegiului cardinalilor.

Numărul cardinalilor diaconi s-a fixat de către papa Sixt al V-lea, în anul 1580 la 14, dar de mai bine de 200 de ani nu mai există de fapt cardinal diacon ci numai titlul de cardinal diacon, care au însă hirotonia cel puţin întru presbiter, putînd avea şi pe aceea de episcop.

Mai este de menţionat că în Biserica din Apus treapta diaconiei s-a păstrat numai ca o treaptă tranzitorie, la care pînă la hotărîrea din 1964 a Conciliului II Vatican nu mai funcţionase nimeni de circa 200—300 de ani şi a cărei amintire o păstrau pe tăcute cărţile de ritual şi în mod solemn doar cardinalii diaconi.

în fine, mai avem de precizat că în Biserica de Răsărit, cele două trepte de protodiacon şi de arhidiacon, se conferă atît în mod onorific,- cît şi efectiv, nu numai diaconilor din clerul de mir, ci şi diaconilor din clerul monahal.

2) *Treptele clerului de instituire bisericească derivate din treapta de presbiter.*

Treptele clerului de instituire bisericească, derivate din treapta de presbiter se împart în două categorii şi anume :

— Trepte ale clerului de mir.

— Trepte ale clerului monahal.

a) Treptele clerului de mir dezvoltate sau derivate din. treapta dfe presbiter sînt :

— preoţii rurali, preoţii din cetăţi sau urbani, preotul ajutător, capelanul sau cooperatorul cum i se mai zice pe alocuri, preotul paroh, preotul protos, periodeptul, protoiereul, protopopul sau blagocinul, sachelarul, iconomul, iconomul stavrofor, protopresbiterul, arhipresbiterul, arhipresbiterul stavrofor, arhipresbiterul mitrofor.

! Dintre aceste trepte, în vechime n-au existat cele de preot ajutător, protoiereu, de protopop sau de blagocin, nici cele de sachelar şi de iconom stavrofor şi nici un fel de altă treaptă în a cărei titulatură să intre cuvîntul stavrofor. Ele s-au creat mai tîrziu şi în unele Biserici există pînă astăzi. Treptele cele mai vechi sînt primele două şi adică treapta de presbiter rural şi de presbiter de cetate care nu reprezentau decît două stări ale preoţiei, diferenţiate prin cultură şi prin minime drepturi. Ele sînt pomenite în mod expres în canoane, care interzic preoţilor rurali să slujească în prezenţa episcopilor sau să dea aşa-zisele scrisori de pace (can. 12 Apostoli).

Preoţii parohi şi preoţii ajutători se deosebesc numai prin atribuţiile lor administrative, preotul paroh fiind conducătorul oficiului parohial, nu are însă atribuţii pastorale şi de slujitor mai mari decît ale preotului ajutător.

Cit despre protos, titlul acestuia exprimă faptul că el are o distincţie onorifică faţă de ceilalţi preoţi simpli, fie ajutători, fie parohi, dinstincţie care îl situează în fruntea acestora, atît ou ocazia sfintelor slujbe, cît şi cu alte ocaziiᵥ

Periodeptul *circaitor* a fost în Biserica veche un inspector al clerului de la ţară (can. ***8*** Ant.), avînd în mod obişnuit hirotonia în presbiter şi riumindu-se presbiter şi periodept. Se pare însă că el a avut uneori şi starea harică de arhiereu.

Urmaşii de mai tîrziu şi pînă astăzi ai periodepţilor sîn,t protoiereii, protopopii sau blagocinii, cum li se zice în Biserica Rusă. Aceştia au aceeaşi calitate, cu deosebirea că nu sînt ambulanţi, ci cu sediul stabil. Circumscripţia lor se schimbă în funcţie de organizarea fiecărei Biserici locale şi d,e unităţile teritoriale în fruntea cărora sînt puşi ca delegaţi ai episcopilor.

Treptele de sachelar şi de iconom sînt superioare treptelor anterioare şi ele s-au păstrat în nomenclatura treptelor de instituire bisericească a clerului, care are starea harică a prebiteratului, din nomenclatura" principalilor demnitari sau înalţi slujitori bisericeşti de pe la scaunele patriarhale, arhiepiscopale, mitropolitane şi chiar episcopale ale Bisericii din Răsărit, care formau prima pentadă sau primul grup de cinci slujitori principali. In fruntea acestui grup se găsea iconomul, după care urma sachelarul, cel dintîi fiind administratorul general al bunurilor bisericeşti, iar cel de-al doilea administratorul şi exarhul mînăstirilor de călugări. Adaosul de stavrofor la titlul de iconom nu înseamnează decît distincţia pe care i-o poate acorda unui iconom, ca şi altor trepte ale clerului din aceaîstă categorie, orice episcop eparhiot, prin faptul că-i conferă o cruce specială sau măcar dreptul de a purta o asemenea cruce.

Protopresbiterul este o treaptă superioară, care se fconferă în mod onorific, prin hirotesie ; în unele Biserici hirotesia întru protopresbiter fiind necesară pentru funcţia de protoiereu sau protopop. De obicei însă cinstirea cu titlul de protopreisbiter se face în mod onorific, adăugîndu-i-se cîteodată şi stavroforia.

x In trecut, acest titlu se conferea prin hirotesia respectivă protopopilor catedralelor de la centrele eparhiale sau de la centrele mai mari, vrînd să însemneze că cel ce primeşte acest titlu este căpetenia presbiterilor slujitori de la catedralele respective.

De la o vreme, întîistătătorilor sau celor mad merituoşi preoţi ai catedralelor mitropolitane sau patriarhale, a început a li se conferi, tot prin hirotesie, titlul mai înalt de arhipresbiter, căruia i s-a adăugat, în anumite cazuri şi stavroforia sau mitroforia, adică dreptul de a purta o cruce specială, ca distincţie aparte sau de a purta o mitră puţin deosebită de aceea a arhiereilor la sfintele slujbe.

Pe lîngă treptele mai sus enumerate, ca trepte ale clerului de institmre bisericească, derivate din aceea de presbiter, au mai apărut — în timp — şi se păstrează pînă astăzi treptele de consilieri, care sînt şi ele de două sau trei grade şi anume : consilieri eparhiali, consilieri mitropolitani, consilieri patriarhali.

Cea mai înaltă treaptă administrativă pe care o poate deţine un presbiter este aceea de vicar al episcopilor, sau a altor ierarhi superiori, ca mitropol'iţii, arhiepiscopii, exarhii sau patriahii.

în fine, mai există şi unele trepte mSi mici, al căror nume se schimbă, cum sînt : de exemplu aceea de inspectori eparhiali, inspectori generali, etc. Alteori, nu se schimbă numai numele, ci se schimbă sau chiar dispare însăşi funcţia sau treapta vreunei anumite slujiri sau a vreunei simple demnităţi onorifice. Aşa s-a întîmplat cu multe dintre treptele care au existat odinioară pe la marile centre bisericeşti din Răsărit.

Presbiterii care făceau odinioară parte împreună cu diaconii şi cu episcopii din consiliul sau presbiteriul lărgit al episcopului Romei, au dobîndit şi ei ca şi ceilalţi titlul de cardinali, adică la început de presbiteri cardinali sau de presbiteri principali, iar apoi de cardinali în sens propriu, cu gradul de vicari ai Papei şi în această calitate de demnitari cu jurisdicţie superioară întregului cler al Bisericii din Apus, în afara celui din colegiul cardinalilor, adică superior inclusiv ierarhilor din oirice treaptă. Numărul lor fusese fixat de papa Sixt V, aproximativ în anul 1580, la 50 din totalul de 70 de cardinali. Şi în prezent există cardinali cu treapta sau starea harică a presbiteratului, dar şi în cazul lor ca şi în cazul cardinalilor cu titlul diaconal sau episcopal, nu se mai ţine seama de un număr determinat pentru fiecare treaptă, de cînd printr-o hotărîre a papei loan XXIII din 1959, numărul membrilor colegiului cardinalilor a depăşit cifra de 70, ajungînd pînă la 100 fără a fi fixată o anume cifră.

b) *Treptele clerului monahal* dezvoltate sau derivate din treapta de presbiter monah sînt : sincelul, protosincelul, igumenul, arhimandritul, arhimandritul mitrofor, ..

— Treapta de preot simplu din cinul monahal este aceea de ieromonah, cuvânt care vrea să spună că monahul respectiv este iereu : ierevs = sfînt.

— Treapta de sincel s-a născut în veacurile mai tîrzii, cînd episcopii recrutîndu-se în mare pârte dintre monahi, ţineau la scaunele lor cîte

o mică obşte monahală, ai cărei membri au fost numiţi sinceli. Cuvîntul sincel vine de la sincelos sau sinckeliotis (ouvxsXtotTjî) şi înseamnează cel ce locuieşte în aceeaşi chilie sau cel care vieţuieşte în aceeaşi chilie. Călugării cărora li se dădeau acest nume, erau mai întîi martorii vieţii călugăreşti ai episcopului şi apoi sfetnicii şi ajutătorii lui neoficiali, duhovniceşti şi fraţi în acelaşi cin. Ei nu locuiau într-o singură cameră sau în aceeaşi cameră cu episcopul cum s-a crezut în mod greşit, ci în aceeaşi casă cu episcopul, căci nu numai camerele se numesc chilii, ci şi aşezămintele monastice mai mici constînd din case cu dependinţe.

— Protosincelul este o treaptă superioară aceleia de sincel şi el are faţă de sincelii propriu-zişi poziţia protodiaconuluî sau a protopresbiterului faţă de diaconi sau faţă de presbiteri, cu alte cuvinte protosincelul este căpetenia sincelilor. Această treaptă se conferă prin hirotesie specia[1]ă.

Protosincelii, în calitate de căpetenii a obştiei monahale din jurul episcopului au devenit în curînd principalii sfetnici oficiali şi ajutători ai episcopilor, cu atribuţii de vicari. Cum însă poziţia de vicar de pe la scaunele mai mari ale Bisericii era împreunată atît cu răspunderi deosebite cît şi cu onoruri de acelaşi fel, în curînd funcţiunea sau demnitatea aceasta a început a fi ocupată de episcopi, de arhiepiscopi şi de mitropoliţi, care s-au numit: protosieeli şi episcopi, sau invers, episcopi şi protosinceli, sau mitropoliţi şi protosinceli etc.

în calitatea lor de protosinceli obişnuiţi, adi/că cei care aveau numai starea harică de presbiteri, aceştia deveniseră, pe la unele centre patriarhale, superiori ierarhilor din cuprinsul patriarhatelor respective, ceea ce nu corespundea raportului ierarhic reclamat de ierarhia sacerdotală, adică de cea după starea harică. Probabil că şi acesta a, fost motiv pentru care funcţia de protosincel vicar a început a fi ocupată de ierarhi din diferite trepte, care păstrau însă pe lîngă titlul lor ierarhic şi pe acela de protosincel, ceea ce pare şi este de fapt un nonsens tot atît de evident ca şi acela al împerecherii titlului de cardinal cu cel de diacon sau presbiter, sau chiar şi de episcop.

— Igumenul este cea mai veche treaptă monahală cu hirotonia întru presbiter. La început, titlul de igumen nu era legat de starea preoţească şi însemna ceea ce spune însuşi acest cuvînt (oîţou!J.sv) conducător al unei mînăstiri. Curînd după ce monahismul a devenit o instituţie oficială a Bisericii, de la Sinodul IV Ecumenic (451), înainte igumenii au început a face parte din starea preoţească, iar practica vieţii bisericeşti a stabilit mult mai tîrziu ca ei să fie neapărat hirotoniţi întru presbiteri, adică să aibă starea harică a presbiteratului, spre a putea primi hirotesia întru igumen.

— Arhimandritul estfe o treaptă monahală aproape tot atît de veche • ca şi cea de igumen, dar ca şi aceea, n-a fost legată iniţial de nici una din treptele stării preoţeşti. Arhimandriţii erau conducători de mînăstiri, simpli călugări aleşi spre a conduce unele obştii monahale mai mari, ca apoi acest titlu să se dea numai conducătorilor de mari aşezări mînăstireşti, numite de obicei lavre.

Primind cu timpul starea preoţească, s-a stabilit într-un tîrziu că spre a se putea conferi prin hirotesie treapta de arhimandrit, călugărul respectiv trebuie să aibă hirotonia întru presbiter.

Toate titlurile enumerate, exprimînd trepte ale clerului monahal cu hirotonia întru presbiter, se conferă în mod onorific, sau în genere mai mult onorific decît în baza funcţiilor pe care le-ar îndeplini cei ce le primesc.

Şi în cazul arhimandriţilor, s-a ajuns ca şi în cazul arhipresbiterilor să se creeze o treaptă superioară sau cea mai înaltă a gradului respectiv, şi anume aceea de arhimandrit mitrofor.

De fapt, treptele enumerate, existente în cinul monahal, corespund unor trepte din clerul de mir şi anume : treapta de protosincel corespunde treptei de protopop sau protoiereu, cea de igumen, corespunde treptei de protOpresbiter, iar cea de arhimandrit, corespunde treptei de arhipresbiter.

— La treptele clerului monahal amintite aci, se mai adaugă unele care reprezintă numai funcţiuni care presupun, la cei care le îndeplinesc în mod obişnuit, hirotonia întru presbiter. Astfel sînt de exemplu treptele de : exarh al mînăstirilor şi aceea de eclesiarh al catedralelor. Au mai existat şi altele care nu se mai păstrează sau li se păstrează numai amintirea.

— Menţionăm în fine că treapta de stareţ, nu este legată în mod obligatoriu de starea preoţească şi ea nu reprezintă o treaptă a preoţiei sau a clerului, ci o treaptă a cinului monahal, stareţul putînd fi şi simplu călugăr, fără nici o hirotonie, după cum poate fi şi ierodiacon, ieromonah, sincel, protosincel, egumen, arhimandrit, ba chiar episcop, arhiepiscop, mitropolit, exarh sau patriarh.

3) *Treptele clerului de instituire bisericească, derivate sau dezvoltate din treapta de episcop sau de arhiereu.*

Treptele cele mai înalte ale clerului, derivate sau dezvoltate din cea dp episcop, au început a lua fiinţă încă de prin veacul al doilea şi al treilea. Aceste trepte sînt următoarele :

Treptele inferioare treptei episcopale sînt :

— Horepiscopii, episcopii ajutători, arhiereii vicari, episcopii vicari, vizitatorii, episcopii titulari, arhiereii titulari, şi uneori chiar şi periodepţii.

Trepte superioare celei de episcop sînt următoarele :

— Protoierarhii sau întîistătătorii, mitropoliţii, mitropoliţii primaţi, arhiepiscopii, întîistătătorii Bisericilor autocefale, exarhii, patriarhii, catolicoşii, patriarhii ecumenici, apoi, în Biserica Apuseană : cardinalii episcopii şi papii.

a) *Trepte inierioare episcopului.*

Episcopii ajutători. Pentru trebuinţele practice ale vieţii bisericeşti s-a impus de la o vreme, ca unii dintre episcopi să-şi ia ajutoare care să-i poată înlocui în toate lucrările pe care le săvârşeau ei înşişi în viaţa comunităţilor în fruntea cărora se aflau. Aceste ajutoare trebuiau

să aibă starea harică corespunzătoare spre a putea îndeplini lucrările pentru care erau destinaţi, adică trebuiau să aibă hirotonia întru episcop. Datorită poziţiei lor, în raport cu episcopii propriu-zişi şi datorită stării lor harice egale cu a acestora, e'i s-au numit episcopi ajutători. Sub acest nume apar cei dintîi slujitori bisericeşti din treapta episcopală care aveau totuşi numai rosturi de ajutători ai episcopilor propriu-zişi. Cea dintîi menţiune despre ei se face prin veacul al doilea, adică într-o vreme în care, după rînduielile existente în Biserică, puteau funcţiona mai mulţi episcopi într-o cetate sau într-o localitate.

în starea de atunci a lucrurilor şi a organizării vieţii bisericeşti, nu numai că era îngăduit să funcţioneze mai mulţi episcopi într-o localitate, ci această rînduială chiar se impunea din pricina trebuinţelor vieţii bisericeşti. Prin veacul al II-lea erau doar persecuţiile în toi şi în genere nici un episcop nu ştia cît timp poate să păstorească, sau cît timp poate să rămînă în localitatea în care fusese aşezat, precum nici cît mai poate fi în viaţă. De aceea prezenţa mai multor episcopi într-o localitate apare chiar ca o măsură de prevedere.

Tocmai această nesiguranţă în care trebuiau să trăiască şi să lucreze episcopii a constituit prima cauză care i-a şi determinat, prin veacul al II-lea, să creeze pe lîngă ei episcopi ajutători, care în eventualitatea dispariţiei lor sau a îndepărtării lor din localitatea în care slujeau, să-i poată înlocui şi astfel să se realizeze un îndoit obiectiv : mai întîi să se asigure succesiunea apostolică în chipul cel mai potrivit, adică prin succesiunea episcopilor, şi apoi, *sa se* asigure continuarea lucrării pastorale, adică a lucrării de mântuire a credincioşilor.

O altă cauză care a mai determinat pe unii episcopi să recurgă la episcopi ajutători, a fost şi vârsta sau starea de boală, care de asemenea putea să le inspire îngrijorări legitime şi să-i oblige la măsuri de prevedere.

Instituirea episcopilor ajutători, se făceau după aceleaşi rînduieli după care se făcea şi instituirea episcopilor propriu-zişi, adică prin alegere din partea clerului şi a credincioşilor prin hirotonie, aceasta din urmă, fiind săvîrşită de obicei numai, de către episcopul respectiv, singur. De aci s-au născut şi unele abuzuri, căci sub pretextul asigurării continuităţii lucrării pastorale şi a păstrării succesiunii apostolice, unii dintre episcopi îşi hirotoneau din timp urmaşi în scaun, fără a exista o trebuinţă reală pentru aceasta. De aceea, s-a interzis chiar prin canoane ca episcopii să-şi mai lase urmaşi şi să-i hirotonească pe aceştia (can. 24 Antiohia).

Cum însă viaţa bisericească şi rînduielile ei de organizare nu se închegaseră într-o formă atît de definitivă, precum apare ea mai tîrziu, se înţelege că şi prin veacul II şi prin veacul III, ba chiar şi într-o bună parte a veacului IV, a fost posibil să existe rînduieli, care pe urmă s-au schimbat şi care par aproape nefireşti sau necanonice. în privinţa episcopilor, aceste rînduieli erau următoarele :

— puteau fi mai mulţi episcopi într-o cetate, lucru ce se interzice-abia prin canonul 8 I Ecumenic

— fiecare episcop putea să-şi instituie singur cîte unul sau mai mulţi episcopi ajutători;

•— fiecare episcop putea să-şi designeze şi să-şi hirotonească singur urmaşi în scaun, lucru ce a fost oprit abia începînd cu sinodul de la Antiohia (can. 24).

Episcopii vicaii. Având probabil aceleaşi rosturi ca şi episcopii ajutători, dar dîndu-li-se un nume luat din nomenclatura demnităţilor de stat, episcopii vicari au apărut în viaţa Bisericii tot de prin veacul II—III. Ei sînt mai cunoscuţi în Biserica din Apus şi aşa cum îi arată numele îndeplineau funcţiunea de locţiitori ai episcopilor eparhioţi. Sub diverse alte nume, funcţiunea lor s-a păstrat pînă astăzi şi în Răsărit şi în Apus.

Hoiepiscopii. Sub numele de horepiscopi sînt cunoscuţi în Biserica veche acei episcopi ajutători ai episcopilor eparhioţi care nu rezidau împreună cu episcopul titular în cetate, ci rezidau în unele localităţi de la ţară, pe teritoriul eparhiei respective. Aceştia sînt amintiţi documentar şi de textul canoanelor de prin veacul III şi IV şi treapta lor s-a menţinut timp îndelungat în Biserică, aşa încît în Răsărit, pînă şi azi se mai foloseşte numele de horepiscop pentru unii vicari arhierei sau episcopi ajutători, ca de exemplu în Biserica din Cipru.

Ei aveau hirotonia întru arhiereu, puteau fi mai mulţi pe teritoriul unei episcopii, şi din mandatul episcopului eparhiot puteau săvârşi toate actele slujirii episcopale şi, adică hirotonii şi hirotesii, precum şi orice alte acte administrative.

în veacul al IV-lea, prin canonul 57 Laodiceea, s-a încercat înlocuirea lor prin aşa-numiţii periodepţi, care erau inspectori ai clerului, designaţi din treapta presbiterilor, sau chiar a arhiereilor. Aceştia nu aveau totuşi domiciliu stabil la ţară, ci rezidau în cetate, adică în localitatea de reşedinţă a episcopului titular, de unde se deplasau după cum dispunea acesta.

Vizitatorii. Din veacul al IV-lea începînd, după introducerea sistemului mitropolitan, pe lîngă mitropoliţi şi mai ales pe lîngă mitropoliţii primaţi din Biserica Apuseană, ca şi pe lîngă patriarhii Romei, au apărut aşa-numiţii vizitatori, care erau tot episcopi ajutători, putînd să fie uneori şi fără hirotonia întru arhiereu. Ei se numeau vizitatori, datorită funcţiunii lor care în esenţă era aceea de inspectori cu destinaţie specială, trebuind să viziteze în primul rînd episcopiile vacante, spre a lua, măsuri de organizare a alegerilor de episcopi în scaunele respective.

în Biserica din Africa romană, funcţiunea de vizitator o putea îndeplini un arhiereu, un episcop vecin, ori un alt cleric, căruia i se încredinţa conducerea episcopiei vacante, cu sarcina ca în decurs de un an să se îngrijească de ocuparea scaunului vacant.

Episcopii titulari sau arhiereii titulari. După ce pe cale de obicei şi apoi şi prin canonul 6 al sinodului IV ecumenic s-a introdus rînduiala ca nimeni să nu mai fie hirotonit fără destinaţie, a început să Ii se dea episcopilor vicari sau episcopilor ajutători cîte un titlu cu ocazia hirotoniei şi adică procedând prin hirotonirea lor pe seama unui scaun inexistent de fapt sau cu neputinţă de ocupat. Celor hirotoniţi

cu astfel de titluri formale de episcopi sau de arhierei ai cutărei sau cutărei cetăţi, ori ai cutărui scaun, a început a li se zice, într-o vreme mai tîrzie, episcopi sau arhierei titulari. ' f

Instituţia episcopilor sau arhiereilor titulari, unora dintre ei conferindu-se chiar gradul de mitropoliţi sau de arhiepiscopi titulari, a existat şi în Biserica Ortodoxă Română timp îndelungat ca şi în celelalte Biserici Ortodoxe, precum şi în Biserica Apuseană. Ea există şi astăzi în multe dintre Bisericile Ortodoxe autocefale, precum există şi în Biserica Apuseană, unde, de la o anumită vreme, unei categorii de episcopi titulari li s-a zis şi li se zice şi acum «episcopi in partibus» (infidelium), adică episcopi pentru părţile stăpînite "de necredincioşi, prin care se înţeleg atît necreştinii cît şi creştinii de alte confesiuni, aceşti episcopi «in partibus» fiind folosiţi ca misionari între necreştini, dar şi ca agenţi ai prozelitismului catolic, printre creştinii de alte confesiuni.

b) *Trepte superioare episcopului.*

Protoierarhii sau iritîistătătorii. In mod firesc, în cuprinsul cîte unui teritoriu determinat, a unui teritoriu care constituia din punct de vedere geografic, economic sau administmtiv-politic cîte o unitate distinctă, se, stabileau între episcopi relaţii onorifice care atrăgeau cinstirea deosebită fie a celor mai bătrîni, fie a celor mai destoinici, fie în fine a celor ce se aflau în cetăţile mai importante de pe teritoriile respective.

Datorită acestor raporturi, ori de cîte ori apăreau unele trebuinţe cărora nu le putea face faţă un singur episcop, acesta se adresa fie vecinilor săi, fie acelora dintre episcopii mai apropiaţi care se bucurau de o cinste deosebită, de preţuire sau de consideraţie din partea celorlarţi şi se sfătuiau împreună cu aceştia, luînd şi hotărîri tot împreună, în felul acesta, s-a ajuns să se impună în chip spontan în fruntea cîte unui grup de episcopi, care toţi erau egali şi complet independenţi între ei, cîte un episcop mai venerabil sau mai cu autoritate, căruia au început să-i zică întîistătător sau primepiscop sau episcop protos, adică protoierarh.

Determinată de trebuinţe fireşti şi creată spontan, această întîietate de onoare a unora dintre episcopi, a apărut şi este cunoscută încă de prin veacul II. De ea s-au bucurat în primul rînd episcopii din scaunele care păstrau mai vie amintirea Sfinţilor Apostoli, adică a scaunelor întemeiate de aceştia sau de ucenicii lor cei mai apropiaţi şi numite din această cauză scaune apostolice, care erau desigur mai puţine la număr, dar destul de importante. Dar pe lîngă episcopii din aceste scaune, întîietate onorifică au dobîndit prin merite personale sau prin rezidarea lor în cetăţi cheie, un număr mult mai mare de alţi episcopi, aşa încît putem spune că încă în veacul al II-lea se definiseră un fel de grupări mai mari sau mai mici de eparhii, constituite neformal, dar real, în unităţi administrative bisericeşti superioare episcopiilor sau eparhiilor propriu-zise. Ierarhii din fruntea acestor unităţi nu numai că se bucurau de o cinste deosebită, dar au început a dobîndi şi unele drepturi sau privilegii mai bine zis, în virtutea cărora puteau să facă comunicări celorlalţi episcopi, să le dea unele sugestii sau îndrumări

I

frăţeşti, să-i convoace la anumite consfătuiri sau sinoade, precum şi să se ocupe de alegerea şi de hirotonirea episcopilor în scaunele vacante. Se înţelege că toate aceste privilegii le-au fost conferite întîistătătorilor prin voinţa episcopilor dintr-un anumit teritoriu. Ele nil erau deci uzurpări şi nici drepturi care să aibă vreun alt izvor sau vreun alt temei decît voinţa episcopilor exprimată sub formă de hotărîri, de cereri sau de recomandări sinodale.

Pentru organizarea şi funcţionarea unor atari unităţi teritoriale bisericeşti supraepiscopale, nu s-au luat măsuri decît pe cale de obicei sau de hoţărîri ale sinoadelor restrîn'se, care se adunau în cadrul unităţilor respective. Nu apăruseră încă nici un fel de legi scrise în această privinţă şi nu se cunoaşte nici o autoritate centrală şi supremă a Bisericii, care să poată emite legi sau dispoziţii obligatorii pentru întreaga Biserică în privinţa constituirii şi funcţionării unităţilor respective. Mai ales, hotărîrile pe care le luau sinoadele unor unităţi, nu se potriveau cu hotărîrile luate ale sinoadelor altor unităţi asemănătoare, de acelaşi nivel sau chiar de proporţii mai mari, dar cu toate acestea, nici unele dintre sinoadele respective nu au pretins pe seama lor dreptul de a hotărî pentru întreaga Biserică sau de a aduce hotărîri în numele vreunei autorităţi bisericeşti supreme. Cu deosebire elocventă este în această privinţă răfuiala dintre sinoadele întrunite în diferitele părţi ale Bisericii pe tema serbării Paştilor precum şi pe tema validităţii tainelor ereticilor, teme în care, de exemplu sinoadele Bisericii din Roma se găseau în dezacord cu sinoadele Bisericilor din alte părţi, fără a pretinde însă şi fără a încerca măcar să pretindă că numai aceste sinoade, şi cu atît mai puţin, că numai ierarhul care le prezida, ar fi avut vreun drept sau vreun privilegiu de a hotărî pentru întreaga Biserică.

Cu alte cuvinte, nici între întîistătătorii unităţilor teritoriale respective constituite în mod spontan şi nici între sinoadele acestor unităţi nu au apărut raporturi de natură să tulbure sau să schimbe vechea rînduială apostolică, privitoare la egalitatea episcopilor, la autonomia şi chiar la independenţa lor de tip autocefal. De asemenea, nu s-a încercat şi nu s-a urmărit ca printr-o nouă reglementare a acestor raporturi să se situeze vreun centru bisericesc, vreun întîistătător sau vreun sinod, deasupra altor centre-sau deasupra tuturor celorlalte, ori deasupra tuturor întîistătătorilor, sau deasupra tuturor sinoadelor cari se eonstituiseră.

Dar de la această formă de organizare, care a determinat apariţia protoierarhilor sau întîistătăorilor, s-a trecut pe alocuri la constituirea de unităţi bisericeşti teritoriale în cadrul etnic, adică la apropieri mai mari între episcopii care păstoreau credincioşii aparţinînd aceluiaşi popor şi astfel s-â ajuns ca alături de vechea organizare spontană a unităţilor teritoriale bisericeşti determinate de cauzele pe care le-am văzut, sa apară şi un nou fel de unităţi teritoriale bisericeşti, organizate în cadrul etnic.

Întîistătătorii acestor noi unităţi s-au numit şi ei protoşi şi în privinţa lor ca şi a întregului fel nou şi superior de organizare a unităţilor teritoriale în cadrul etnic, statornicesc unele rînduieli, canoanele 34 şi 37 apostolic.

Aşa cum rezultă din aceste canoane, precum şi din practica anterioară şi paralelă a lucrărilor sinoadelor, constituite în diverse cadre teritoriale, unităţile pe care le reprezentau atît sinoadele, cît şi întîistătătorii lor, erau unităţi independente sau autocefale, ceea ce constituie încă o dovadă a inexistenţei în veacul al III-lea şi începutul veacului al IV-lea a oricărei autorităţi sau puteri centrale şi supreme asupra întregii Biserici.

în felul arătat au apărut în viaţa Bisericii ierarhii întîistătători sau protoierarhii.

Mitropoliţii. în organizarea unităţilor sale teritoriale, Biserica s-a ghidat în primul rînd de trebuinţele proprii, căutînd sa asigure satisfacerea acestora în modul cel mai potrivit, de aceea, chiar şi la constituirea unităţilor teritoriale anterioare, apărute în veacul II şi III, a căutat să ţină seama, pe cît se poate, şi de împărţirea teritorială a statului, adică a Imperiului roman, bineînţeles ţinînd seama de poziţia sau configuraţia geografică, de posibilitatea stabilirii şi păstrării legăturilor mai vii între diversele scaune sau centre bisericeşti, ca şi de importanţa economică, culturală sau politică a unor mari localităţi. Făcînd din această potrivire a modului său de organizare cu acela al Statului, adică adaptîndu-şi anumite forme de organizare proprie la formele de organizare ale Statului, Biserica s-a conformat într-un fel şi principiului său de bază de a respecta rînduielile Statului, dînd Cezarului cele ce sînt ale Cezarului.

Un prilej nou şi trebuinţe noi ale vieţii proprii au determinat o fază nouă în adaptarea organizării unităţilor teritoriale bisericeşti la acelea ale Statului, spre sfîrşitul veacului al III-lea cînd împăratul Diocleţian a procedat la o nouă reformă administrativă a Imperiului roman. Căutînd să-şi toarne conţinutul lucrării sale în noile tipare ale împărţirii teritoriale a Statului, Biserica şi-a creat, pe la sfîrşitul veacului III şi la începutul veacului IV, atît nişte unităţi teritoriale noi, cit şi o demnitate bisericească nouă. Noile unităţi teritoriale bisericeşti s-au numit mitropolii, iar noii demnitari bisericeşti s-au numit mitropoliţi.

Cum au apărut mai concret întîistătătorii din această treaptă sau mai bine zis cum a apărut însăşi treapta de mitropolit ?

După cum se ştie, Diocleţian a împărţit imperiul în patru mari unităţi teritoriale numite prefecturi. Acestea erau : Prefectura Orientului, cuprinzînd Siria, Palestina, Egiptul şi Asia Mică Prefectura Iliricului, cuprinzînd Grecia şi întreaga peninsulă Balcanică ; Prefectura Italiei şi Africii cuprinzînd Italia şi Africa Romană, şi în fine Prefectura Galiei şi a Spaniei, cuprinzînd Galia, Spania, Britania şi Marocul.

Prefecturile au fost împărţite la rîndul lor în alte unităţi teritoriale numite dieceze sau exarhate, în total 12 la număr. Exarhatele au fost apoi împărţite în provincii, care în greceşte se numeau eparhii, iar provinciile în cetăţi, prin cetăţi înţelegîndu-se nu numai cetăţile propriu-

zise, ci o unitate teritorială restrînsă care cuprindea pe lingă cetatea propriu-zisă şi un teritoriu rural mai restrins sau mai extins,'după aşezare şi trebuinţă, adică după trebuinţele de a se asigura cetăţii mijloacele economice corespunzătoare.

In fruntea prefecturilor se găsea un demnitar înalt de stat cu numele de prefect, în fruntea diecezelor sau exarhatelor se găsea un demnitar cu numele de exarh, în fruntea provinciilor se găsea un demnitar numit «praeses» sau proconsul, căruia i se mai zice şi eparh, de la grecescul eparhie care însemnează provincie, iar în fruntea cetăţilor se găsea o căpetenie numită ighemon, adică conducător. Aceştia rezidau în capitalele unităţilor respective, capitale cărora li se zicea pe numele lor, fiind toate cetăţi mari şi cunoscute, cele care erau capitale ale unităţilor mai mari, dar capitalelor provinciilor li s-a zis metropole (can. 34 ap.), adică cetăţi mame sau mame ale cetăţilor din cuprinsul provinciilor. De la acest nume s-a luat şi s-a consacrat în limbajul bisericesc numele de mitropolit, care după cum se vede era întîistătătorul bisericesc din metropolă, adică din capitala unei provincii. Cu alte cuvinte numele şi demnitatea de mitropolit a apărut în viaţa' bisericească pe la sfîrşitul veacului III şi începutul veacului IV din adaptarea organizaţiei bisericeşti la tiparele organizaţiei teritoriale a Statului.

Deşi această demnitate a apărut în mod firesc pe la sfîrşitul veacului **III,** totuşi numele ei,, precum şi unitatea teritorială în fruntea căreia se afla' ea, nu apare oficial decît Ia sinodul I ecumenic şi anume în canonul 4 al acestui sinod, în care se foloseşte pentru prima dată titlul de mitropolit.

Atît în canonul 4, cît şi în canoanele 5 şi 6 ale sinodului I ecumenic se cuprind norme privitoare la organizarea unităţilor teritoriale bisericeşti numite mitropolii, iar de aici înainte, diverse alte canoane ale mai multor sinoade şi toate rînduielile bisericeşti de mai tîrziu pînă în zilele noastre, menţin demnitatea de mitropolit şi reglementează situaţia şi drepturile în chip diferit.

Este de menţionat că în Biserica din Africa romană, prin canonul 39 al sinodului de la Cartagina din anul 419, care de fapt reproduce canonul 29 al sinodului întrunit tot în Africa romană, în cetatea Hippo la anul 393, se respinge folosirea titulaturilor noi netradiţionale pentru episcopi şi se dispune ca niciunul dintre aceştia, indiferent de poziţia iui de întîistătător să nu se numească nici exarh al iereilor, nici iereul cel mai înalt, sau ceva de acest fel, ci «numai episcop al scaunului celui dintîi».

în tot restul Bisericii însă s-a introdus demnitatea cea nouă de mitropolit şi s-a generalizat titlul lui cel nou, care a înlocuit pe acelea mai vechi de întîistătător, protoierarh sau de primepiscop.

' Ca ierarhi întîistătători ai mitropoliilor, noii demnitari au dobîndit o serie de drepturi sau de privilegii, în parte moştenite de la protoierarhii de altă dată, în parte create prin hotărîrile sinoadelor locale şi ale celor ecumenice şi, în fine unele care s-au introdus pe cale de practică sau prin obicei.

In conformitate cu cele rînduite şi practicate în privinţa drepturilor şi îndatoririlor mitropoliţilor, acestea se prezentau după cum urmează •,

— drepturi şi îndatoriri egale cu ale celorlalţi episcopi, se înţelege pentru eparhia sau episcopia proprie, adică drepturi şi îndatoriri privind exercitarea celor trei ramuri ale puterii bisericeşti : a puterii învăţătoreşti, a celei sfinţitoare şi a celei jurisdicţionale sau pastorale.

în afară de acestea sau pe lîngă ele, mitropoliţii au mai dobîndit şi următoarele principale drepturi, caracteristice pentru demnitatea lor :

— drepturile onorifice legate de poziţia sa de întîistătător căruia i s-a conferit un titlu nou, inexistent şi nefolosit mai înainte ;

— dreptul de a convoca, de a prezida şi a închide şedinţele sau sesiunile sinoadelor mitropolitane, formate din toţi episcopii din mitropolie ;

— dreptul de a organiza după formele tradiţionale şi prin hotărîrea sinodului mitropolitan a alegerilor de episcopi ; »

— dreptul de a-i hirotoni pe episcopii din cuprinsul mitropoliei împreună cu alţi doi sau trei ierarhi din mitropolia'respectivă ;

— dreptul de a primi plîngeri sau pîri împotriva episcopilor din mitropolie şi de a le supune spre judecare sinodului mitropoliei;

— dreptul de a reprezenta mitropolia în raporturile oficiale bisericeşti cu Statul;

— drepturile de principal organ executiv al sinodului mitropolitan.

La aceste drepturi şi îndatoriri s-au mai adăugat şi altele în decursul timpului, după cum în exercitarea unora dintre ele s-au produs schimbări impuse de împrejurări sau de dezvoltarea firească a organizaţiei bisericeşti şi a rînduielilor sale canonice. Astfel bunăoară mitropoliţii au dobîndit la un anumit moment, sau de la o anumită vreme şi dreptul de a sfinţi numai ei marele mir, se înţelege împreună cu sinodul, pe urmă acest drept l-au pierdut trecînd pe seama unor ierarhi superiori în grad, cum au fost exarhii sau patriarhii, sau menţinîndu-i-1 numai în cazurile cînd ei erau căpeteniile unei Biserici autonome sau autocefale.

în Biserica Ortodoxă Română, în conformitate cu articolul 114 din Statutul de organizare şi funcţionare al Bisericii Ortodoxe Române, mitropolitul se bucură de toate drepturile stabilite de sfintele canoane şi tradiţia bisericească, poartă ca semn distinctiv cruce pe culion cu camilafcă neagră şi are următoarele atribuţiuni :

— convoacă şi prezidează Sinodul Mitropolitan ;

— prezidează alegerea de episcopi sufragani;

— hirotoneşte, împreună cu ceilalţi episcopi, conform canoanelor, pe episcopii sufragani;

— emite gramată pentru înscăunarea episcopilor sufragani ,•

— numeşte locţiitori de episcopi, în caz de vacanţă, la eparhiile sufragane ;

— acordă concedii episcopilor sufragani, pînă la 30 de zile ,•

— vizitează colegial, cînd va găsi de bine, episcopii din mitropolie ;

— primeşte plîngerile aduse împotriva episcopilor sufragani, dispune cercetarea şi aduce la cunoştinţa Sfîntului Sinod rezultatul acestora.

Mitropoliţii primaţi. Ca o demnitate mai înaltă decît cea de mitropolit propriu-zis, a apărut din veacul al IV-lea şi demnitatea de mitropolit primat. Această demnitate a 'fost fie onorifică, fie reală. Onorifică era atunci cînd s-a acordat numai titlul de mitropolit primat unui mitropolit obişnuit, iar reală era atunci cînd în cuprinsul unei unităţi teritoriale determinată, formată din mai multe mitropolii şi constituită ca unitate organizatorică aparte, celui dintîi dintre aceştia i se decerna sau **i** se conferea titlul de mitropolit primat.

Cum s-a ajuns la introducerea acestei demnităţi în Biserică ?

Mai întâi 'trebuie să precizăm că demnitatea de primat (protos, primas), este mai veche decît cea de mitropolit şi este menţionată ca existînd în Biserica Africii romane încă din veacul al III-lea, cînd întîistătătorii acestei Biserici, care îşi aveau reşedinţa în Cartagina, se numeau «primaţi ai întregii Africe» (primas totius Africae), cum se intitula şi Sf. Ciprian al Cartaginei (200 (210)-258). Ţinînd la acest titlu, africanii s-au şi opus introducerii altor titluri pentru demnităţile bisericeşti mai înalte decît cea de episcop simplu şi au stăruit ca oricît de înaltă ar fi demnitatea pe care ar deţine-o vreun episcop, el să se numească numai episcop primat sau episcop al scaunului celui dintîi (can. 39 Cartagina).

Această demnitate mai este amintită pentru Biserica din Africa şi prin canoanele 17 şi 86 ale sinodului din Cartagina. Ea era însă înţeleasă în două feluri în Biserica Africii, adică mai întîi fiecărui mitropolit i se zicea «primas provinciae» şi apoi mitropolitului superior, adică întîistătătorului dintre toţi mitropoliţii, care rezida în Cartagina, i se zicea în mod 'tradiţional «primas totius Africae».

De fapt cuvîntul primas este corespondentul latin al grecescului protos, însă adăugat mai tîrziu la titlul de mitropolit, el a designat o demnitate mai înaltă decît cea de mitropolit obişnuit. Această demnitate a fost fie onorifică, fie corespunzătoare aceleia de exarh, adică unei demnităţi de întîistătător între mitropoliţii în cadrul unităţii teritoriale bisericeşti, constituită în cuprinsul sau în graniţele diecezelor de stat.

în Biserica din Apus, numele de mitropolit primat a fost mai des întrebuinţat, astfel în Spania, în Galia şi în alte părţi, pe cînd în Răsărit el n-a fost întrebuinţat aproape deloc, dar a fost reactualizat în epoca modernă, inclusiv în Biserica Ortodoxă Română prin faptul că îndată după unirea Principatelor Moldova şi Valahia, sau Muntenia, la anul 1859, mitropolitul din capitala noii ţări formată din cele două Principate unite, adică cel din oraşul Bucureşti, a dobândit titlul de mitropolit primat printr-o dispoziţie a domnitorului Alexandru Ioan Cuza (1859—1865) din anul 1860, dispoziţie confirmată apoi şi prin legiuiri ulterioare. Acest titlu i s-a conferit mitropolitului din Bucureşti,. spre a i se arăta poziţia de întîistătător al Bisericii Ortodoxe Române şi spre a se deosebi de mitropolitul Moldovei care rezida la Iaşi şi care pînă la acea dată fusese egal în grad **cu** mitropolitul din Bucureşti.

Arhiepiscopii. Cuvîntul arhiepiscop are înţelesul de întîiul între episcopi, căpetenie a episcopilor, sau mai marele episcopilor. El s-a născut şi s-a impus în nomenclatura treptelor «Ierului înalt al Bisericii, din aceleaşi raţiuni idin care s-au născut alţi termeni asemănători pe care i-am văzut şi anume : termenii de arhidiacon, arhipresbiter şi arhimandrit, fiecare dintre aceştia designînd pe cel dintîi din categoria respectivă adică pe căpetenia lor reală sau onorifică.

In înţelesul mai concret şi practic pe. care 1-a dobîndit acest cuvînt în viaţa bisericească, el nu exprimă o demnitate tip, aşa cum o exprimă cuvîntul mitropolit, cuvîntul exarh sau acela de patriarh, ci el exprimă mai multe trepte ale demnităţii episcopale, putînd fi ataşat după caz şi titlului de mitropolit, şi celui de exarh şi celui de patriarh, după cum poate fi folosit şi în mod independent de aceste tiluri, exprimînd, o demnitate proprie sau aparte care nu este totuşi una determinată ca celelalte înalte trepte bisericeşti, amintite, de faptul că el s-ar găsi în fruntea unei unităţi teritoriale bisericeşti aparte, adică în fruntea unei unităţi tip.

De-a lungul .istoriei Bisericii, de prin veacurile III—IV, de cînd a început a fi folosit acest titlu, pînă astăzi el a exprimat uneori pe rînd iar alteori şi concomitent, mai multe demnităţi înalte bisericeşti.

Mai întîi cuvîntul arhiepiscop s-a folosit prin veacurile III—IV pentru a-i designa pe unii episcopi mai bătrîni, mai venerabili sau mai merituoşi. în acest sens Sfîntul Atanasie cel Mare, le zice arhiepiscopi înaintaşilor isăi pe scaîunul dih Alexandria, şi anume Arhiepiscopul Petru (f 511) şi Arhiepiscopul Alexandru (f 328) pe care 1-a urmat direct în scaun.

într-un al doilea sens cuvîntul arhiepiscop s-a folosit pentru a-i designa pe principalii ierarhi din Biserica veche şi anume : pe episcopii Romei, Constantinopolului, Alexandriei, Antiohiei şi Ierusalimului. Acestora li se zicea în mod curent în veacul V arhiepiscopi atît în diverse scrieri cît şi în unele canoane. Astfel li se zice tuturor arhiepiscopi în actele sinodului IV ecumenic, iar în canoanele acestui sinod (451) sînt menţionaţi cu numele de arhiepiscopi, episcopul Constantinopolului, căruia în canonul 28 al sinodului IV ecumenic i se zicea simplu «arhiepiscop», dar în canonul 29 al aceluiaşi sinod i se zice «prea cucernicului arhiepiscop al Constantinopolului», apoi episcopul Leon al Romei căruia în canonul 30 al sinodului IV ecumenic i se zice «prea cuviosul arhiepiscop Leon», şi în fine episcopul Alexandriei căruia i se zice «arhiepiscop al diecezei egiptene» şi «arhiepiscop al marii cetăţi a alexandrinilor».

Tuturor acestor cinci scaune importante le-a recunoscut şi sinodul V dreptul de a se numi arhiepiscopii.

într-un al treilea înţeles titlul de arhiepiscop s-a folosit în veacul al V-lea şi cu deosebire din veacul VI înainte ca titlul onorific pentru întîistătătorii unor Biserici sau scaune importante cum au fost şi au rămas : Biserica din Cipru şi cea din Iviria sau Georgia, apoi scaunele din Efes, Tesalonic şi Justiniana Prima, creată de împăratul Justinian la anul 535. Desigur mai tîrziu au dispărut arhiepiscopiile Efe-

•sului şi a Justinianei Prime. Totuşi ele au purtat, cîtă vreme au existat, titlul de arhiepiscopii în rînd cu celelalte. .

In al patrulea înţeles titlul de arhiepiscop s-a dat 'unor mitropoliţi sau simpli episcopi începînd de prin veacul IV sau V, cînd aceştia, aşa cum arată canonul 12 al sinodului IV ecumenic, dobîndiseră prin hotărîre împărătească, o condiţie independentă faţă de mitropoliţii provinciilor în care se aflau. Cînd unor asemenea ierarhi li se dădea titlul de arhiepiscop, ei erau scoşi parţial de sub jurisdicţia mitropolitului locului şi cu timpul cei din categoria aceasta au dobîndit şi titlul de arhiepiscopi autocefali. Numărul lor a fost destul de mare şi, instituţia acestor arhiepiscopi autocefali, care nu erau decît conducătorii unei simple episcopii, s-a păstrat pînă tîrziu spre sfîrşitul epocii bizantine.

Deşi numiţi arhiepiscopi autocefali, întrucît fuseseră complet scoşi de sub jurisdicţia mitropoliţilor de care ţineau mai înainte şi ca atari se numeau şi exemţi (scoşi), ei au fost supuşi totuşi într-o oarecare dependenţă, mai mult sacramentală sau liturgică decît jurisdicţională, de patriarhi.

Intre cei din această, categorie se numără din veacul al Vl-lea şi arhiepiscopia Muntelui Sinai, care pînă astăzi se păstrează ca o unitate autonomă, iar nu autocefală, faţă de Patriarhia Ierusalimului.

In al cincilea sens, titlul de arhiepiscop s-a mai dat şi căpeteniilor unor Biserici autocefale mai mari, adică unor Biserici autocefale care nu se reduceau la o simplă episcopie cum era cazul cu vechii arhiepiscopi autocefali amintiţi deja, şi anume: arhiepiscopului de Ohrida, ca urmaş al arhiepiscopului de Neojustiniana sau de Justiniana Prima, arhiepiscopului de Ipek şi tîrziu de tot arhiepiscopului Atenei.

în al şaselea sens numele de arhiepiscop s-a dat şi se dă ca titlu onorific unor episcopi simpli sau unor mitropoliţi.

In al şaptelea sens el se dă, în acelaşi chip, ca titlu onorific exarhilor.

în al optulea sens s-a dat şi se dă ca titlu onorific şi patriarhilor.

în fine între modul în care se socoteşte titlul de arhiepiscop într-o parte a Bisericii şi modul în oare el se foloseşte în altă parte, există o deosebire aproape de neînţeles şi anume : în Bisericile slave şi în Biserica Română titlul de arhiepiscop este socotit a fi inferior titlului de mitropolit, pe cînd în Bisericile de limbă greacă, titlul de arhiepiscop este socotit a fi superior celui de mitropolit.

Această nepotrivire arată cel de-al nouălea rînd în care este înţeles şi folosit titlul de arhiepiscop în viaţa bisericească.

Este de menţionat că şi în Biserica din Apus el s-a folosit timp îndelungat cu aceleaşi multiple înţelesuri şi se mai foloseşte şi astăzi ca titlu onorific, socotit superior titlului de mitropolit sau cel puţin egal cu acesta, nicidecum însă inferior.

Cît priveşte drepturile şi îndatoririle arhiepiscopilor, observăm că în afară de drepturile lor onorifice care şi ele sînt deosebite, toate celelalte decurg din calitatea pe care arhiepiscopii o aveau sau o au. în mod real, adică ei beneficiază de drepturi şi sînt supuşi unor îndatoriri fie ca simpli episcopi, fie ca mitropoliţi, fie ca exarhi, fie ca

patriarhi, fie ca simpli stareţi ai unor sfinte mînăstiri, cum este cazul cu; arhiepiscopul M/untelui Sinai care este doar stareţul mînăstirii Sfînta Ecaterina de pe acel munte.

Cu privire la o caracteristică a arhiepiscopilor apuseni, apărută înainte de marea schismă, mai menţionăm şi faptul că titlul lor exprima faptul că ei se găseau în fruntea unei Biserici autocefale şi anume arhiepiscopul de Milan,' arhiepiscopul de Ravena, arhiepiscopul de Lyon, arhiepiscopul de Toledo etc. Mai tîrziu, dar tot înainte de marea schismă, s-a mai introdus cu privire la arhiepiscopi şi rînduiala ca ei să primească o distincţie onorifică din partea papei care consta dintr-un fel de orar mai deosebit care s-a numit şi se numeşte pînă astăzi «pallium».

După legislaţia Bisericii Ortodoxe Române, titlul de arhiepiscop este —- aşa cum am arătat — un titlu onorific inferior celui de mitropolit. Ca titlu onorific el se pote conferi unor simpli episcopii, iar în titulatura mitropoliţilor indică faptul că aceştia sînt episcopi eparhiei centrale din mitropolie şi cu acest înţeles s-a folosit în mod tradiţional şi se foloseşte pînă astăzi, fiecare mitropolit al Bisericii Ortodoxe Române avînd titulatura «arhiepiscop şi mitropolit».

Exarhii. Cuvîntul exarh are în Biserică înţelesul de mitropolit superior sau de întîiul între mitropoliţi. In acest înţeles titlul de exarh s-a dat la început mitropoliţilor din capitala diecezelor, adică din capitala unităţilor teritoriale formate din mai multe provincii sau eparhii cum li se zicea în limba greacă. Întrucît mitropoliţii erau căpeteniile bisericeşti ale unităţilor teritoriale numite provincii sau eparhii şi rezidau în capitala proviciilor, se înţelege că pe teritoriul unei dieceze se aflau mai mulţi mitropoliţi dintre care cel dintîi era socotit mitropolitul din capitala diecezei. Fără vreun drept oarecare la început, decît cu acela de onoare, în calitate de întîistătător între mitropoliţi, mitropolitul superior din capitala diecezei a dobîndit pe rînd unele drepturi asupra, întregii dieceze, de felul drepturilor pe care le dobîndise şi mitropolitul asupra provinciei devenită unitatea teritorială bisericească numită mitropolie.

Astfel, mitropolitul superior din capitala diecezei s-a numit , exarh, luînd acest titlu din nomenclatura demnităţilor de stat în cadrul căreia cuvîntul exarh avea înţelesul de vicar sau locţiitor al împăratului în fruntea unităţii teritoriale numită dieceză. Procedîndu-se în acelaşi fel şi cuvîntul dieceză a fost îmbisericit fiind adoptat ca nume pentru unitatea bisericească teritorială constituită în cadrul diecezei civile sau de stat. Mai mult, fiindcă în nomenclatura de stat dieceza se mai numea şi exarhat, Biserica şi-a însuşit şi acest cuvînt în înţeles identic cu acela de dieceză, adică exact aşa cum era folosit şi în viaţa de stat.

Cu alte cuvinte atît titlul cît şi demnitatea de exarh a apărut în viaţa Bisericii ca şi titlul şi demnitatea de mitropolit, fiind determinate şi acestea de adaptarea organizaţiei bisericeşti la împărţirea teritorială a Imperiului roman. Exarhul este deci conducătorul bisericesc al unei dieceze sau mai bine zis chiriarhul întîistătător din fruntea unei dieceze sau din fruntea unui exarhat.

Titlul şi demnitatea de exarh apar chiar în prima jumătate a veacului IV, la puţină vreme după Sinodul I ecumenic, în canoanele căruia demnitatea aceasta apare fără titlul' său specific, ca să apară apoi cu titlul şi cTt^precizarea unor drepturi în canoanele sinodului de la Sardica şi în canoanele Sinodului II ecumenic.

Gel dintîi canon în care se aminteşte demnitatea de exarh este canonul 6 al sinodului de la Sardica (343), apoi în canonul 6 al Sinodului II ecumenic în care sinodul diecezei este arătat ca o instanţă de judecată, după ce în canonul 2 al aceluiaşi sinod, unităţile teritoriale amintite şi în canonul 6 al Sinodului I ecumenic sînt numite dieceze, iar la sfîrşitul aceluiaşi canon se cuprinde o dispoziţie care arată că dieceza era o unitate teritorială superioară mitropoliei.

în categoria diecezelor sînt amintite, de canonul-6 al Sinodului I ecumenic, dieceza Alexandriei sau a Egiptului, dieceza Romei sau a Italiei şi dieceza Antiohiei sau a Orientului, iar în canonul 2 al sinodului II ecumenic sînt iarăşi amintite dieceza Alexandriei sau a Egiptului, a Antiohiei sau a Orientului, a Asiei sau a Efesului, a Pontului sau a Cezareei Capadociei şi a Traciei sau a Heracleei.

Mai tîrziu apar şi alte dieceze sau exarhate, inclusiv în Biserica din Apus unde din vremuri mai vechi apare organizată ca o dieceză Biserica din Africa romană, mai tîrziu apoi Biserica din Spania şi cea din Galia, iar în Italia alături de cea din Roma şi exarhatul de la Ravena.

în ce priveşte drepturile şi îndatoririle exarhilor în calitate de căpetenii a diecezelor sau exarhatelor, se poate spune că ele se împart în două şi anume :

— în drepturi care ţin de calitatea de bază a fiecărui exarh, adică de aceea de episcop al unei episcopii sau eparhii, şi

— în drepturi care ţin de calitatea nouă specifică de exarhi, acestea fiind asemănătoare cu drepturile speciale ale mitropoliţilor, 'dar exercitîndu-se la un nivel mai înalt.

Aceste drepturi sînt: în primul rînd drepturile onorifice de exarh. în al doilea rînd drepturile liturgice, adică de a fi pomenit la sfintele slujbe de către mitropoliţii din cuprinsul diecezei. Dreptul de a convoca, de a prezida şi de a închide sinodul diecezan sau exarhal (can. 6 Sin. II ec.,- can. 9 şi 17 Sin. IV ec.). Dreptul de a primi plîngeri saupîri împotriva mitropoliţilor din dieceză, în litigiile care se nasc între aceştia şi alţi ierarhi, precum şi de a primi apeluri sau chiar recursuri de la sinoadele mitropolitane. Dreptul de a organiza alegerea mitropoliţilor din scaunele vacante ale diecezei şi de a perfecta dceste alegeri. Dreptul de a-i hirotoni pe mitropoliţii din cuprinsul diecezei, şi în fine dreptul de devoluţiune, pe care îl exercita, atît în legătură cu episcopii săi sufragani, cît şi cu mitropoliţii. Acest drept aplicat în cadrul relaţiilor dintre feluritele trepte ale administraţiei de stat l-au avut atît mitropoliţii precum am văzut, cît şi exarhii şi apoi patriarhii. Pentru Biserica Africii romane, el este prevăzut în canoanele sinodului de Ia Cartagina, iar pentru întreaga Biserică este prevăzut mai tîrziu în canonul 11 al Sinodului VII ecumenic. Dar aceste prevederi canonice nu sînt decît

rare confirmări ale unui drept care se impusese prin obiceiul juridic, obicei care dobîndise puterea legii scrise.

Titlul de exarh în înţelesul de înalt demnitar bisericesc, adică în înţelesul în care ne-am ocupat mai înainte de această treaptă ierarhică de instituire bisericească, este cunoscut şi în titulatura veche a celor doi mitropoliţi ai ţărilor române, adică din titulatura mitropolitului Ungrovlahiei, care se numea şi «exarh al plaiurilor», ca şi din titulatura mitropolitului Moldovei, care a dobîndit şi el acelaşi titlu de exarh. Dar pe cîtă vreme titlul mitropolitului Moldovei a fost mai mult onorific, rareori ajungînd să exercite şi vreun drept de exarh asupra vreunei părţi din Biserica din Ardeal, titlul de exarh al mitropolitului Ungrovlahiei ai fost un titlu real, el exercitînd de fapt drepturile de exarh asupra Bisericii Ortodoxe Române din Ardeal, adică asupra mitropoliei din Ardeal.

Dintre ceilalţi ierarhi importanţi ai altor Biserici, menţionăm că titlul de exarh îi avusese într-o vreme şi mitropolitul Galiţiei, apoi şi mitropolitul Kievului, iar de la anul 1871 şi întîistătătorul Bisericii Ortodoxe Bulgare, care 1-a păstrat pînă la 1953, cînd exarhatul bulgar a fost ridicat Ia treapta de patriairhie.

Numele sau titlul de exarh se mai foloseşte şi pentru alte trepte de instituire bisericească a slujirii bisericeşti, dar despre acestea se face menţiune la locurile cuvenite (exarh al mînăstirilor).

întîistătătorii Bisericilor autocefale. Bisericile autocefale s-au organizat în chip felurit, stabilindu-se — pe scară istorică — o ierarhie a acestora, care reprezintă în fond şi etapele de dezvoltare a instituţiei, autocefaliei.

Cea dintîi unitate autocefală şi cea mai veche a fost episcopia, adică comunitatea locală condusă de un episcop ajutat de presbiteriul său. După ce s-au constituit mitropoliile şi exarhatele, precum şi aşazisele arhiepiscopii autocefale, toate aceste unităţi au devenit autocefale, cele mai mari în dauna celor mai mici, care cu timpul au rămas simple unităţi autonome în cadrul celor autocefale.

Întîistătătorii Bisericilor autocefale, de la data cînd ele şi-au afirmat existenţa şi drepturile împotriva încălcării rînduielilor privitoare la autocefalie, s-au considerat egali în drepturi între ei, indiferent de titlul sau demnitatea onorifică pe-care o aveau sau mai bine zis indiferent de treapta de instituire bisericească pe .care o dobîndiseră în ierarhie. Astfel încît un mitropolit autocefal, ca acela al Ciprului, a fost recunoscut ca avînd, cu sinodul său, aceleaşi drepturi ca şi alte căpetenii autocefale mai înalte, prin canonul 8 al Sinodului III ecumenic. De asemenea căpeteniile Bisericilor autocefale numiţi arhiepiscopi sau exarhi sau mitropoliţi primaţi sau chiar patriarhi, au fost socotite ca egale între ele sub raportul drepturilor şi a îndatoririlor de întîistătători ai Bisericilor autocefale. Egalitatea aceasta a lor se întemeia pe egalitatea de drepturi a Bisericilor autocefale între ele, neîngăduindu-se nici o prevalenţă jurisdicţională â unei Biserici autocefale asupra altora şi nici a unui întîistătător a unei astfel de Biserici asupra altora, care avea aceeaşi calitate.

Singura deosebire care s-a admis şi este firească între întîistătătorii Bisericilor autocefale, este aceea de natură onorifică, potrivit căreia ierarhia acestor întîistătători se stabileşte după două criterii consacrate prin uz îndelungat şi anume : după gradul treptei de instituire bisericească pe care îl deţine întîistătătorul unei Biserici şi după vechimea în autocefalie a Bisericilor.

Potrivit treptei ierarhice a fiecărui întîistătător, apoi ţinîndu-se seama de vechimea scaunului ca şi de vechimea autocefaliei, precum şi de unele elemente istorice, geografice şi etnice, titulatura întîistătătorilor Bisericilor autocefale este deosebită, dînd expresie elementelor menţionate.

Fireşte că şi titulaturile aparte ale întîistătătorilor Bisericilor autocefale constituie deosebiri între respectivele Biserici ca şi între întîistătătorii lor, dar acestea nu afectează în nici o formă raporturile de egalitate între ei şi nu implică vreo superioritate jurisdieţională a unuia faţă de celălalt sau a unei Biserici faţă de cealaltă, ci numai nişte particularităţi care le definesc mai precis identitatea.

Titlurile istorice caracteristice în acelaşi timp ale întîistătătorilor Bisericilor autocefale de astăzi, se prezintă în felul următor • patriarh ecumenic (Constantinopol), papă (Roma), papă şi patriarh (Alexandria) şi patriarh pentru celelalte Biserici autocefale.

Cît priveşte drepturile şi îndatoririle fiecărui întîistătător al Bisericilor autocefale, acestea pot fi împărţite în patru categorii şi anume :

— drepturile onorifice şi cele liturgice ce i se cuvin în calitate de întîistătător şi adică întîietatea de onoare şi dreptul de a fi pomenit la sfintele slujbe de către ceilalţi ierarhi din cuprinsul Bisericii respective;

— drepturile ce-i revin în calitate de episcop al episcopiei proprii, în cazul cînd întîistătătorul este şi eparhiot;

— drepturile ce-i revin în calitate de mitropolit, de exarh sau de patriarh, în cazul cînd are vreunul din aceste titluri, şi în fine ;

— drepturile speciale pe care le-a creat tradiţia locală sau obiceiul îndelungat în cadrul fiecărei Biserici autocefale pe seama întîistătătorului ei.

Potrivit legiuirilor în vigoare ale Bisericii Ortodoxe Române, drepturile şi îndatoririle întîistătătorului Bisericii Autocefale Ortodoxe Române sînt prevăzute de articolul 28—29 din Statutul de organizare şi funcţionare a Bisericii Ortodoxe Române şi de articolele 3—5 din Regulamentul Organelor Centrale din Patriarhia Română, şi anume :

Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române este şi Arhiepiscopul Bucureştilor şi Mitropolitul Ungrovlahiei.

Patriarhul este întîiulstătător între ierarhii Bisericii Ortodoxe Române.

Patriarhul se bucură de toate drepturile stabilite în sfintele canoane, în Statutul de organizare şi funcţionare al Bisericii Ortodoxe Române şi în Regulamentele bisericeşti.

Titulatura sa este : înalt Prea Sfinţitul Arhiepiscop al Bucureştilor, Mitropolit al Ungrovlahiei şi Prea Fericitul Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române.

Pomenirea numelui său la serviciile religioase se face în conformitate cii sfintele canoane şi cu practica Bisericii noastre.

El poartă ca semn distinctiv două engoipioane şi o cruce, culion şi camilafcă alba cu cruce.

Patriarhul are următoarele atribuţii :

— convoacă şi prezidează organele deliberative centrale ale Bisericii Ortodoxe Române ; .

— aduce la îndeplinire hotărîrile organelor deliberative centrale ale Bisericii Ortodoxe Române ;

— reprezintă Patriarhia Română în justiţie, în faţa autorităţilor şi faţă de terţi, personal sau prin împuterniciţi legali;

— întreţine raporturi cu celelalte Biserici creştine ortodoxe în chestiunile bisericeşti ,•

— dă pastorale pentru întreaga Biserică Ortodoxă Română, cu încuviinţarea Sinodului Permanent sau a Sinodului Plenar ;

— trimite sfaturi frăţeşti ierarhilor din ţară şi împacă neînţelegerile personale dintre aceştia ;

— se îngrijeşte de împlinirea la timp a formelor pentru completarea eparhiilor vacante ;

— vizitează colegial, cînd va găsi de bine, ierarhii Bisericii.

— ^prezidează colegiul electoral pentru alegerea mitropoliţilor;

— hirotoneşte, împreună cu alţi ierarhi, potrivit sfintelor canoane, pe mitropoliţi;

— emite gramate pentru instalarea mitropoliţilor ;

— acordă concedii mitropoliţilor pînă la 30 de zile ;

— numeşte locţiitori de mitropoliţi în cazul vacanţelor mitropolitane ;

— primeşte plîngerile aduse împotriva chiriarhilor şi cu autorizaţia Sinodului Permanent dispune cercetarea lor, iar rezultatul celor constatate îl aduce la cunoştinţa Sfîntului Sinod ;

— în conformitate cu dispoziţiunile canonului 11 al Sinodului VII ecumenic exercită dreptul de devoluţiune ;

— numeşte, disciplinează şi revocă pe toţi salariaţii Administraţiei Patriarhale precum şi pe profesorii Institutelor teologice precum şi personalul didactic şi administrativ de la Seminariile teologice ;

— exercită orice alte atribuţiuni date lui prin canoane, legi şi regulamente.

Există fireşte unele deosebiri determinate de tradiţia locală în ce priveşte drepturile şi îndatoririle întîistatătorilor Bisericilor autocefale, dar acestea apar mai mult între întîistătătorii care poartă titlul de patriarhi pe care Ie vom menţiona pe scurt în legătură cu treapta de patriarh.

3. **Patriarhii, Papii şi Catolicoşii**

Patriarhii. Cuvîntul patriarh are înţelesul de începător al neamului, adică de protopărinte, dar şi pe acela de căpetenie a unui popor.

Sensul Iui comun este acela de strămoş sau de străbun. In acest înţeles a fost folosit în Vechiul Testament, de acolo a trecut în limba

evreilor elenişti din Alexandria cu înţelesul de căpetenie religioasă şi naţională a israelitenilor din Egipt. După moartea ultimului arhiereu, cu ocazia nimicirii Ierusalimului de către romani, la anul 77, patriarhul evreu din Alexandria a rămas cea mai înaltă .căpetenie religioasă şi etnică a poporului evreu.

Din întrebuinţarea ce i s-a dat acestui cuvînt la evrei, creştinii l-au luat dîndu-i la început un înţeles simbolic şi folosindu-1 pentru a indica unele persoane laice şi unii slujitori bisericeşti care meritau o cinstire deosebită. Cu acest înţeles el se întîlneşte în veacurile primare ale vieţii creştine, ca apoi să fie folosit tot mai mult numai pentru a-i designa pe ierarhii mai de seamă, aceştia fiind asemuiţi eu patriarhii-Vechiului Testament.

Cu titlul oficial al unei înalte trepte a clerului de instituire bisericească, termenul de patriarh nu s-a folosit decît tot în mod simbolic în a doua jumătate a veacului IV, de către Sfîntul Grigorie de Nazianz, dar în înţelesul de cea mai înaltă treaptă a ierarhiei bisericeşti nu se foloseşte decît de la Sinodul IV ecumenic înainte, adică de lâ mijlocul veacului V (451).

în actele pregătitoare ale acestui sinod, ea şi în însăşi actele întocmite cu ocazia desfăşurării lucrărilor sinodului, se foloseşte cuvîntul de patriarh ca titlu al principalilor ierarhi din Biserica veche şi anume,, al episcopului Romei, al episcopului Constantinopolului, al episcopului Alexandriei, al episcopului Antiohiei şi al episcopului Ierusalimului, care toţi aveau pe atunci titlul de arhiepiscopi şi unii chiar de exarhi.

La această dată, procesul de dezvoltare al organizării Bisericii ca şi al scării demnităţilor sau gradelor conducătorilor ierarhici ai Bisericii, a ajuns la capătul său şi s-a încheiat prin consacrarea celei mai înalte trepte de slujitori de instituire bisericească, treapta de patriarh.

Corespunzător acestei trepte, apare şi unitatea administrativă sau teritorială bisericească, numită patriarhie, dar nici patriarhia şi nici patriarhii nu apar în cadrul unor unităţi teritoriale atît de bine determinate, ca acelea în care apar mitropoliţii şi exarhii, deşi atît patriarhia cît şi patriarhii reprezintă în apariţia şi în constatarea lor ca forme de organizare a vieţii bisericeşti, tot rezultatul adaptării unităţilor organizatorice ale Bisericii la unităţile teritoriale ale Statului. Această adaptare însă în cazul patriarhatelor şi a patriarhiilor n-a reuşit în aceeaşi măsură ca în cazul mitropoliilor şi a diecezelor, datorită unor cauze obiective, adică unor împrejurări care au survenit tocmai spre sfîrşitul procesului de dezvoltare a organizării Bisericii şi a constituirii demnităţilor bisericeşti. Căci, de fapt, şi organizarea unităţilor bisericeşti numite patriarhate, ca şi aşezarea în fruntea acestora a demnitarilor bisericeşti numiţi patriarhi, urma să se petreacă în acelaşi fel în care s-a produs şi constituirea unităţilor mitropolitane şi diecezane sau exarh,ale, adică să se organizeze şi acestea în cadrul unor corespunzătoare unităţi teritoriale ale Statului roman şi întîistătătorii sau căpeteniile lor să dobîndească o poziţie coordonată cu aceea a căpeteniilor de stat ale respectivelor mari unităţi teritoriale şi eventual cu nume asemănător cu al acestora.

Care erau acele mari unităţi teritoriale, în cadrul cărora era de aşteptat să se constituie patriarhatele şi să se creeze înalta demnitate de patriarh ?

Erau cele patru prefecturi ale Imperiului roman şi anume : Prefectura Orientului, Prefectura Iliricului, Prefectura Italiei şi Africii şi Prefectura Galiei şi Spaniei.

în mod firesc, prin constituirea unor unităţi teritoriale bisericeşti în cadrul prefecturilor, urmau să se organizeze patru patriarhate avînd HI frunte patru întîistătători cu titlurile corespunzătoare.

Acest proces dacă avea loc în a doua jumătate a veacului IV cînd s-au constituit definitiv şi diecezele, ar fi fost posibil să se organizeze în mod simetric şi corespunzător cu împărţirea teritorială a Statului cele patru mari unităţi teritoriale bisericeşti numite patriarhate. El nu a mai fost posibil însă pe la începutul veacului următor şi cu atît mai puţin pe la mijlocul acestui veac al V-lea, cînd s-a ţinut sinodul IV ecumenic, şi cînd s-au- creat efectiv patriarhatele şi titlul de patriarh, pentru că între timp, începînd chiar din primul deceniu al veacului V, cele două mari prefecturi din Apuis, şi anume Prefectura Italiei şi Africii şi Prefectura Galiei şi Spaniei au început a fi cotropite de popoarele migratoare, iar pe la anul 451, adică în vremea cînd s-a întrunit Sinodul IV ecumenic, nu mai rămăsese sub stăpînirea romană decît o mică porţiune din Italia, restul celor două prefecturi fiind cu totul trecut deja sub stăpînirea popoarelor migratoare : vizigoţi, alani, suevi, burgunzi, vandali, etc. Toţi aceştia creaseră diverse regate barbare pe teritoriul fostelor mari prefecturi ale Imperiului roman de apus.

Au rămas deci libere şi disponibile numai cele două prefecturi ale Imperiului roman de răsărit şi amlme : Prefectura Orientului şi Prefectura Iliricului, iar din Prefectura Italiei şi a Africii, numai o porţiune care făcea parte din teritoriul Italiei, cu capitala la Roma.

In această situaţie nu s-au mai putut crea patru patriarhate în două prefecturi şi ceva, şi deci nu s-a mai procedat la organizarea patriarhate]or în cadrul prefecturilor, ci s-a adoptat un alf criteriu pentru crearea acestora şi anume importanţa istorică, politică şi religioasă a unor centre bisericeşti care se găseau în fruntea teritoriilor libere ale Imperiului roman. In ordinea importanţei lor istorice şi politice, mai ales ţinîndu-se seama de gloria politică a centrelor respective, s-a hotărît să se creeze totuşi patru patriarhate pentru considerente de această natură şi numai unul pentru considerente de "natură religioasă. Celor patru dintîi li s-a stabilit ierahia următoare : Roma, nuîiiită şi Roma Veche, Constantinopolul, numit şi Roma Nouă, Alexandria şi Antiohia. .Acestora li s-a adăugat pentru consideraţiuni religioase şi Ierusalimul. Astfel au luat naştere cele cinci patriarhate istorice, avînd fiecare în frunte cîte un ierarh cu titlul de patriarh.

De fapt, importanţa şi întîietatea acestor scaune, în raport cu celelalte scaune principale din Biserica veche, s-a impus pe cale de obicei, iar nu prin vreo lege bisericească sau prin vreo lege de stat. Abia mai tîrziu. Sinodul I ecumenic prin canonul 6 şi 7 şi Sinodul II ecumenic prin canonul 2 şi 3, dau expresie legală rînduielii stabilite anterior pe cale de obicei, adică întîietăţii acestor scaune faţă de altele.

Chestiunea o reia Sinodul IV ecumenic, care prin canoanele. 28, 29 şi 30 consacră iarăşi întâietatea primelor patru scaune, iar în dezbaterile sale consacră demnitatea de patriarh sau treapta de patriarh pe seama întîistătătorilor celor cinci scaune principale din Biserica veche.

Mai tîrziu, Sinodul VI ecumenic, prin canonul 36 le enumera din nou pe acestea în ordinea arătată mai sus.'

Consemnată în lucrările Sinodului IV ecumenic, în numeroase documente care datează de după acest sinod şi în legile de stat din vremea împăratului Justinian mai ales, demnitatea de patriarh este amintită şi consacrată şi de Sinodul V ecumenic, dar în textul canoanelor, care fac parte din codul oficial al Bisericii, ea nu apare mai devreme decît în canonul 7 al Sinodului VI ecumenic (692).

De aci înainte, mai este menţionat în diverse alte canoane şi se înţelege în legiuirile de stat ca şi în diverse documente istorice.

Ţinînd seama de dezvoltarea istorică a întregii organizări a Bisericii şi în cadrul ei a demnităţilor sau treptelor conducătoare mai înalte, iar pe mai departe de faptul că demnitatea de patriarh încheie procesul de dezvoltare al acestor demnităţi, situîndu-se în vîrful ierarhiei bisericeşti, adică pe cea mai înaltă treaptă a acesteia, se înţelege că drepturile şi îndatoririle treptei de patriarh trebuie să corespundă acestei poziţii verhovnice pe care a avut-o şi a păstrat-o în viaţa Bisericii.

Care sînt aceste drepturi şi cum pot fi împărţite ele ?

.. Mai întîi facem o împărţire generală a lor şi apoi, dată fiind importanţa acestei trepte, vom stărui şi mai cu de-amănuntul asupra unora dintre ele.

în mod general, drepturile şi îndatoririle patriarhului se împart tot. în patru categorii, ca şi acelea ale mitropoliţilor şi exarhilor şi anume :

— drepturi onorifice şi liturgice, adică dreptul de a purta un titlu deosebit, corespunzător demnităţii sale, şi dreptul de a fi pomenit la sfintele slujbe de ierarhi şi de alţi clerici din cuprinsul patriarhiei potrivit canonului 15- al sinodului I—II din Constantinopol (861) •,

— dreptul de a convoca, de a prezida, de a închide sesiunile sinodului patriarhal (can. 9 şi 17 IV ec., etc.) ;

— dreptul de a îngriji prin luarea măsurilor necesare de alegerea mitropoliţilor din cuprinsul patriarhiei, precum şi a arhiepiscopilor sau exarhilor în caz că ar exista, şi dreptul de a-i hirotoni pe aceştia în cazul cînd nu sînt arhierei (can. 9 şi 17 IV ec.) ;

x — dreptul de a primi plîngeri sau pîri împotriva ierarhilor din cuprinsul patriarhiei, precum şi recursuri de Ia' sinoadele mitropolitane sau diecezane, şi de a le supune judecăţii sinodului patriarhal f

— dreptul de a reprezenta în cadrul Bisericii şi în afara ei patriarhia în fruntea căreia se găseşte, şi în fine :

— dreptul de devoluţiune asigurat prin obicei şi prin can. 11 Sin. VII ecumenic faţă de ierarhii din subordinea sa canonică, adică faţă de episcopii din mitropolia sa, faţă de mitropoliţii şi faţă de exarhii eventuali din cuprinsul patriarhiei.

După această imagine generală despre drepturile şi îndatoririle patriarhului, acestea pot fi şi mai concret înfăţişate printr-o împărţire sistematică, după cele trei ramuri ale puterii bisericeşti, care sînt: drepturile obişnuite ce-i revin în calitate de episcop al episcopiei sale, apoi în calitate de mitropolit, de arhiepiscop sau de exarh, în cazul cînd se află şi în fruntea unor unităţi de tipul celor din această categorie, adică în mod principal cele arătate la treptele respective.

Patriarhii ecumenici. După introducerea demnităţii de patriarh în Biserică şi paralel cu afirmarea acestei demnităţi în viaţa practică, a apărut şi titulatura de -«patriarh ecumenic», pe seama scaunului patriarhal de la Constantinopol şi pe acela al scaunului patriarhal de la Roma. Titulatura aceasta s-a dat onorific, fără nici o altă semnificaţie, decît a se încerca să se exprime poziţia mai înaltă a celor două căpetenii patriarhale ale Romei Vechi şi ale Romei Noi, atributul ecumenic adăugîndu-se în înţelesul că aceştia doi sînt primii patriarhi ai lumii romane, adică ai Imperiului roman (orbis romanus) în calitatea lor de rezidenţi în cele două capitale ale Imperiului, în Roma Veche şi în Roma Nouă.

Că nu li s-a dat o altă semnificaţie acestor titluri rezultă şi din următoarele două fapte :

Mai întîi din faptul că deşi se găseau în rivalitate permanentă, cele două scaune nu şi-au reproşat reciproc folosirea acestui titlu nou, deşi el era pasibil de oarecari interpretări în sensul că ar exprima vreo întîietate, vreo superioritate sau vreo verhovnicie.

In al doilea rînd, pentru faptul că alături de titlul de «patriarh ecumenic», s-a mai folosit şi acela de «arhiepiscop ecumenic», şi apoi şi acela de «exarh ecumenic».

Cea dintîi întrebuinţare oficială a titlului de patriarh ecumenic pentru scaunul din Roma se face în actele sinodului IV ecumenic şi anume într-o scrisoare a împăratului Marcian şi a împărătesei Pulcheria către Leon I cel Mare.

Pentru patriarhul din Constantinopol, acest titlu se foloseşte în mod oficial, dar tot simbolic, ca şi în cazul lui Leon I, la un sinod întrunit la Constantinopol în anul 488.

în acelaşi înţeles se mai folosesc aceste titulaturi pe seama celor două căpetenii şi în alte documente ale vremii, dar în mod special pentru scaunul din Constantinopol titulatura de «patriarh ecumenic», se foloseşte frecvent în legiuirile împăratului Justinian (527—565).

Mai tîrziu, abia la anul 588, cu ocazia unui sinod întrunit la Constantinopol, se hotărăşte în mod oficial şi solemn ca patriarhul din Constantinopol să poarte ca titlu specific pe acela de «patriarh ecumenic». Patriarh al Constantinopolului era pe' atunci Ioan Postitorul sau Ajunătorul. Dar împotriva folosirii acestui titlu exclusiv de către patriarhii din Constantinopol au protestat patriarhii Romei şi în mod special Sfîntul Grigorie cel Mare sau Dialogul, deşi patriarhii din Constantinopol nu s-au opus şi n-au făcut nici o rezervă împotriva purtării aceluiaşi titlu şi de patriarhii Romei.'

Disputa pe tema aceasta nu a avut un caracter prea grav, a pus doar din nou în lumină rivalitatea dintre cele două scaune.

Dar, după ce în veacul VII au căzut sub stăpînirea arabilor cele trei patriarhii istorice din Răsărit : Antiohia (637), Ierusalim (638) şi Alexandria (650), poziţia scaunului patriarhal de la Constantinopol s-a reliefat tot mai mult, rămînînd singurul scaun patriarhal din teritoriul liber al Imperiului Bizantin şi trebuind să facă faţă multor îndatoriri care i-au revenit din cauza situaţiei captive în care ajunseseră celelalte trei patriarhate orientale. îndeplinind o mulţime de lucrări pentru ajutorarea acestora şi pentru suplinirea lipsei lor din viaţa liberă şi activă a Bisericii, Patriarhia din Constantinopol şi-a cîştigat mari merite şi a ajuns să se afirme tot mai mult ca adevărată «patriarhie ecumenică», în timp ce Patriarhia Romei se găsea în permanentă luptă cu popoarele migratoare care au invadat continuu Italia pînă în a doua jumătate a veacului VIII.

De asemeni, la întărirea poziţiei scaunului din Constantinopol şi la turnarea unui conţinut tot mai dens în titulatura de «patriarh ecumenic», au mai contribuit şi alţi doi factori şi anume :

Mai întîi, ascendentul pe care 1-a dobîndit scaunul de la Constantinopol ca scaunul principal al imperiului, care îşi avea reşedinţa în capitala Statului. Datorită acestui ascendent, celelalte scaune trimiteau la cel din Constantinopol soli sau delegaţi permanenţi cunoscuţi sub numele de apocrisiari. Inclusiv Roma trimitea astfel de soli, fără ca aceeaşi obligaţie să existe şi pentru scaunul din Constantinopol. Tot în această calitate, patriarhul din Constantinopol devenise primul sfetnic al împăratului în treburile bisericeşti, el îl încorona şi îl ungea pe împărat, iar uneori era şi locţiitorul lui. Toate aceste împrejurări au contribuit la ridicarea scaunului din Constantinopol la rangul de scaun central al imperiului care prin activitatea sa a dobîndit un fel de primat administrativ de necesitate în întreaga Biserică, primat căruia i se dă expresie tot mai concretă, mai conştientă şi mai vie, prin titlul de «patriarh ecumenic».

O a doua cauză care a contribuit la turnarea unui conţinut canonico-juridic în titulatura onorifică de patriarh ecumenic a fost sinodul numit endemic, un tip de sinod organizat tot din cauza trebuinţelor presante şi multiple ale vieţii bisericeşti şi tot datorită faptului că Constantinopolul devenise centrul administrativ bisericesc al întregului imperiu. în cadrul acestor sinoade, se dezbăteau problemele cele mai arzătoare şi hotărîrile lor erau difuzate în întreaga Biserică, care în cele mai multe cazuri le promova, acceptînd în felul acesta nu numai o poziţie onorifică superioară a patriarhului ecumenic, ci şi o poziţie superioară a lui, sub raport jurisdicţional.

Astfel s-a conturat pentru titulatura onorifică de patriarh ecumenic un conţinut nou, adecvat acestei titulaturi, care mai apoi s-a concretizat într-o seamă de privilegii pe care scaunul ecumenic şi le-a rezervat pe seama sa încercînd să le impună ce-i drept mai mult pe cale de persuasiune, de respect din partea întregii Biserici.

în esenţă aceste privilegii considerate a fi drepturi se prezintă după cum urmează :

•— dreptul de a convoca, de a prezida sinoadele endemice, ca sinoade reprezentative pentru întreaga Biserică, iar mai tîrziu, dreptul de a convoca şi de a prezida sinoade sau consfătuiri şi conferinţe cu caracter panortodox ;

— dreptul de a primi recursuri de la toate instanţele superioare de judecată ale Bisericilor din Răsărit, inclusiv din partea patriarhiilor şi din partea altor Biserici autocefale ;

— dreptul de a canoniza sfinţi pentru întreaga Ortodoxie;

— dreptul de stavropigh!ile (în întreaga Biserică Răsăriteenă

— dreptul de jurisdicţie asupra întregii diaspore ortodoxe ;

— dreptul de a săvîrşi singur sfinţirea Marelui Mir ;

— dreptul de a fi pomenit ca întîiul la sfintele slujbe de către toate căpeteniile Bisericilor autocefale.

Aceste drepturi sau privilegii sînt rezultatul unui proces îndelungat de concentrare a unei însemnate puteri în mîinile patriarhului de la Constantinopol şi a sinodului său, cunoscut sub numele de sinod endemic.

Exercitarea lor a reprezentat timp îndelungat un mijloc eficace de păstrare şi de întărire a unităţilor ortodoxiei ecumenice. Şi de fapt conştienţi de caracterul lor precar, provizoriu şi de necesitate, patriarhii din Constantinopol au exercitat aceste drepturi în mod obişnuit cu conştiinţa că prin ele îşi îndeplinesc o îndatorire faţă de întreaga Biserică şi săvîrşesc adevărate acte de binefacere, la care erau îndatoraţi din pricina situaţiei grele şi de neputinţă în care ajunseseră celelalte patriarhate şi Biserici: ortodoxe.

Căutînd a pătrunde mai adînc caracterul juridic al acestor privi legii şi căutînd a le vedea specificul juridic, ele nu pot fi considerate altfel decît ca nişte drepturi sau privilegii născute din repetate acte de devoluţiune, impuse prin practică sau consacrate prin obicei şi care şi-au păstrat caracterul de drepturi aparte sau de privilegii devolutive de necesitate.

Avînd în vedere această natură sau acest caracter aparte al drepturilor sau privilegiilor patriarhiei ecumenice, se înţelege de la sine că exercitarea lor nu s-a lovit de nici o împotrivire în cadrul Bisericii Ortodoxe, ba din contră, a fost socotită deplin justificată de necesităţile impuse de împrejurările în care a trăit întreaga Ortodoxie. Este destul să amintim în această privinţă dreptul sau privilegiul exercitat timp îndelungat de către Patriarhia ecumenică de a se ocupa de alegerea şi hirotonirea patriarhilor în scaunele căzute în stăpînirea arabă şi turcă de mai tîrziu precum şi altor ierarhi din regiunile aflate în aceeaşi situaţie, cum a fost bunăoară arhiepiscopul Muntelui Sinai,

Tot ca avînd caracterul de privilegii devolutive de necesitate trebuiesc privite şi acele drepturi pe care Patriarhia ecumenică le-a exercitat asupra Sfîntului Munte Atos, apoi asupra vieţii bisericeşti din Rusia, din România etc.

Cu această motivare a respectivelor drepturi, ca reprezentînd privilegii devolutive de necesitate, toate Bisericile ortodoxe autocefale au acceptat exercitarea lor şi au apelat adeseori la scaunul ecumenic,

pentru ca acesta să facă uz de autoritatea pe care o avea şi de privilegiile pe care le dobîndise pentru împrejurări excepţionale.

însă de îndată ce, din neînţelegerea naturii şi rostului acestor drepturi şi privilegii ale scaunului ecumenic, s-a încercat în unele împrejurări ca ele să fie exercitate ca drepturi şi privilegii obişnuite pentru stări normale, ca şi cînd ele ar reprezenta conţinutul unei poziţii jurisdicţionale a patriarhului ecumenic, superioare poziţiilor jurisdicţionale ale celorlalte căpetenii patriarhale sau nepatriarhale ale Bisericilor autocefale şi să creeze prin ele un adevărat primat de jurisdicţie pe seama scaunului ecumenic, atunci celelalte Biserici au luat atitudine şi Srau opus exercitării acestor drepturi în alt chip decît în cel tradiţional şi prin aceasta creării unei papalităţi ortodoxe.

întemeiaţi pe rînduielile canonice tradiţionale ale Ortodoxiei şi manifestând o robustă şi bine închegată conştiinţă canonică ortodoxă, întîistătătorii diferitelor Biserici naţionale din cuprinsul ortodoxiei ca şi întîistătătorii unor Biserici cu vechi tradiţii autocefale, ca de exemplu întîistătătorul Bisericii din Cipru şi al arhiepiscopiei Muntelui Sinai şi-au reclamat drepturile care le reveneau şi au protestat împotriva imixtiunilor Patriarhiei ecumenice în treburile interne ale Bisericilor autocefale, recunoscîndu-i scaunului ecumenic numai privilegiul întîietăţii onorifice, adică numai primatul de onoare şi toate meritele sale-istorice, nu însă vreun drept superior de jurisdicţie sau vreun minim primat jurisdicţional.

Prin această atitudine s-a ajuns la constituirea formală a multor Biserici autocefale şi la normalizarea relaţiilor dintre căpeteniile acestora în spiritul sobornieităţii în care ele s-au practicat, înainte de apariţia împrejurărilor care au determinat crearea privilegiilor amintite pe seama scaunului, de la Constantinopol.

în acest spirit sobornicesc, care are la bază egalitatea tuturor Bisericilor «autocefale şi a întîistătătorilor acestora, se practică astăzi relaţiile dintre celelalte Biserici ortodoxe şi Patriarhia ecumenică, căreia nu i-a mai rămas decît privilegiul protiei sau primatului de onoare.

Din toate celelalte privilegii pe care le-am enumerat nu a mai rămas decît amintirea, după cum nici din condiţiile care le-au determinat n-a rămas decît tot amintirea. Era de altfel şi natural ca niştedrepturi şi privilegii create de împrejurări excepţionale să dispară deodată cu împrejurările care le-au determinat.

Amintim în fine că ultimul privilegiu, care a mai format obiectul' unor dispute între Patriarhia ecumenică şi celelalte Biserici autocefale, a fost acela potrivit căruia Patriarhia ecumenică îşi reclama jurisdicţia asupra întregii diasp-ore ortodoxe. Disputa a luat sfîrşit prin recunoaşterea jurisdicţiei fiecărei Biserici autocefale asupra diasporei proprii.. A mai rămas totuşi în discuţie chestiunea privilegiului pe care şi-1. reclamă Patriarhia ecumenică de a convoca sinoade, consfătuiri şi conferinţe panortodoxe, deoarece — este evident •— acesta reprezintă un privilegiu cu caracter jurisdicţional, iar nu unul cu caracter onorific. Chestiunea naturii acestui privilegiu s-a pus în legătură cu ultimele conferinţe panortodoxe care s-au întrunit în insula Rodos, din iniţia-

tiva şi la convocarea patriarhului ecumenic. Celelalte Biserici ortodoxe au răspuns la această convocare, socotindu-o însă numai o invitare, adică un act nejurisdicţional, iar nu o convocare propriu-zisă la care nimeni nu este îndreptăţit dintre căpeteniile Bisericii autocefale decît dacă este autorizat prin consimţământul acestora.

Papii. Cuvîntul papă, însemnează părinte şi el s-a dat fără vreo semnificaţie ca aceea care s-a atribuit mai tîrziu, multor episcopi şi chiar preoţi şi altor slujitori ai Bisericii, aceştia fiind cu toţii socotiţi părinţi ai familiei celei mari a credincioşilor şi avînd de fapt în cadrul obştilor creştine poziţia pe care o au părinţii în familie. Cu această însemnare şi cu acest rost, în Biserica veche au existat foarte mulţi papi.

Cu timpul însă, cuvântului papă i s-a dat înţelesul de căpetenie mai înaltă care-1 situează pe cel care poartă acest titlu, sau căruia i se conferă un asemenea titlu, deasupra celorlalte căpetenii ale familiei creştine. Cu acest înţeles, 1-a folosit tot mai insistent din veacurile II—III înainte episcopul Romei şi episcopul Alexandriei, singurii în titulatura cărora se păstrează pînă astăzi cuvîntul de papă. Episcopul Romei se numeşte simplu «papă» sau «papă al Romei», iar episcopul Alexandriei se numeşte «papă şi patriarh al Alexandriei».

Dar, pe cîtă vreme episcopul Alexandriei a păstrat acest titlu numai în înţeles onorific, aşa cum 1-a păstrat şi 1-a folosit multă vreme şi scaunul Romei, acesta din urmă a manifestat, de la un anumit moment» dorinţa de a-şi afirma faţă de alţi episcopi o poziţie şi o autoritate care să dea un conţinut deosebit şi superior titlului onorific de papă, şi anume să-i dea un astfel de conţinut care să-1 transforme în expresia unui primat de -jurisdicţie la început, iar mai tirziu să i se adauge acestui primat şi aşa-zisa infailibilitate, ca al doilea atribut esenţial al papei sau ca al doilea element constitutiv care intră, alături de primatul de jurisdicţie, în conţinutul noţiunii de papă şi deci în conţinutul fostului titlu onorific al episcopilor Romei.

Spre a înţelege mai bine lucrurile, trebuie să relevăm faptul că timp îndelungat cei doi episcopi purtători ai titlului de papă, adică episcopul Romei şi episcopul Alexandriei s-au socotit egali în grad, atît sub raport jurisdicţional, cît şi sub raport onorific, consultîndu-se în diverse chestiuni importante, începînd din veacul II şi Stabilind o colaborare foarte strînsă şi binecunoscută în veacul III, în veacul IV şi chiar în veacul V. In cadrul acestei colaborări nu s-a făcut nici o distincţie de grad între aceste două scaune sau între cei doi papi, ci dimpotrivă, ei au manifestat o solidaritate frăţească în multe împrejurări, şi au făcut cauză comună, ca unii care se socoteau superiori celorlalţi prin însuşi titlul de papă.

In cadrul acestei colaborării sînt bine cunoscute cîteva episoade mai mari şi anume, mai întîi similitudinea dintre conţinutul canoanelor lui Hipolit de Portus Romanus şi aşa-zisele Canones Ecclesiae Hegiptice, similitudine care merge pînă la identitate şi care arată existenţa aceloraşi rînduieli bisericeşti şi aceleaşi mentalităţi în materie de organizare şi conducere a Bisericii şi la Roma şi la Alexandria. Se cu-

noaşte apoi din veacul al II-lea, colaborarea care a avut loc între scaunul Alexandriei şi scaunul Romei pe vremea Sfîntului Dionisie cel Mare al Alexandriei şi a papilor Romei, contemporani lui.

Un alt episod tot atît de grăitor şi chiar mai grăitor în privinţa colaborării şi solidarităţii dintre cei doi papi este cel din vremea Sfîntului Atanasie cel Mare, care s-a găsit în cele mai bune raporturi cu episcopii Romei din vremea sa. în fine, în veacul V este de asemenea bine cunoscută colaborarea dintre cei doi papi, cu prilejul Sinodului III ecumenic (431), al Sinodului zis tîlhăresc (449) şi al Sinodului IV ecumenic (451).

De altfel scaunul Alexandriei socotit timp îndelungat ca al doilea scaun în ierarhia onorifică după scaunul Romei, s-a împotrivit cu multă hotărîre şi cu sprijinul bine cunoscut al scaunului Romei trecerii scaunului din Constantinopol pe locul al doilea al ierarhiei onorifice a principalelor scaune din Biserica veche. Acest lucru, după cum se ştie, s-a făcut la Sinodul II ecumenic (381), prin canonul 3, canon care a stirnit aceeaşi nemulţumire şi rezistenţă şi din partea Romei ca şi din partea Alexandriei. Totuşi, scaunul de la Constantinopol, devenind scaunul capitalei imperiului, a rămas pe locul al doilea, cu motivarea binecunoscută şi legitimă că era scaunul Romei noi, adică a celei de-a doua capitale, după ce Roma veche încetase de a mai fi capitală a imperiului de circa 100 de ani.

Adversitatea scaunului din Alexandria faţă de cel din Constantinopol, s-a manifestat continuu de la Sinodul II ecumenic încoace, atingînd forme reprobabile în vremea .cînd pe scaunul din Constantinopol se găsea Sfîntul Ion Gură de Aur (f 407), precum şi mai tîrziu, în veacul V, inclusiv după Sinodul IV ecumenic, prin care s-a reafirmat (can. 28) poziţia .scaunului din Constantinopol ca al doilea scaun în ierarhia onorifică a principalelor scaune din.Biserica veche.

în privinţa modului în care papii din Roma au ajuns, ca în împrejurări excepţionale, să pretindă şi chiar să-şi impună un primat de jurisdicţie asupra unei părţi din Biserica din Apus, există multe controverse. Cert este însă că dorinţa papilor de la Roma de a obţine un primeft de jurisdicţie, s-a manifestat numai în vremea în care vechea Româ a încetat de a mai fi capitala imperiului, şi adică pe la sfîrşitul veacului III, cînd Diocleţian a mutat capitala la Nicomidia (285) şi după ce mai ales Constantin cel Mare a aşezat-o definitiv la Constantinopol, în anul 330, iar Teodosie I cel Mare a mutat in anul 388 şi senatul de la Roma la Constantinopol. In această situaţie, episcopul Romei a rămas 'autoritatea centrală şi cea mai înaltă din vechea capitală, adică din Roma veche, mai ales datorită cinstei care i se acorda în calitate de căpetenie bisericească într-un imperiu în care religia creştină devenise dominantă, şi apoi de la 380 chiar religie de stat. Se mai adaugă în plus şi faptul ca papii de la Roma au organizat, în împrejurări critice apărarea Romei împotriva migratorilor, care au ajuns adeseori pînă la porţile ei, pustiind-o din cînd în cînd. Astfel s-a întîmplat la anul 410, cînd ea a fost pustiită de Alarik Balta, căpetenia vizigoţilor, apoi mai tîrziu la 439 de către vandali, iar la 451, a apărut şi Atila, căpetenia hunilor la porţile Romei. în fine, la 476, fiind alun-

gat din scaun ultimul împărat roman[4] de apus, Romulus Augustus de către Odoacru, căpetenia herulilor, papa a rămas chiar singura căpetenie creştină din întregul Imperiu roman de apus. In jurul lui s-au concentrat toate .forţele în stare să mai apere şi să mai salveze ce se mai putea salva, forţe reprezentate de armată sau mai- bine zis de fostele căpetenii de oşti romane, de foştii militari, precum şi de senatul oraşului Roma, care vrînd-nevrînd s-a transformat dintr-un senat municipal într-un senat de stat, aşa încît papa a început a trata problemele Italiei în calitate de căpetenie politică, folosind în formulele de adresare către regii popoarelor migratoare, ca şi către orice alte căpetenii politice, expresia «senatus populusque romanus» pe care o foloseau regii şi cezarii de altă dată ai Romei.

Exponent al vechii puteri de stat romane, cu care putere îmbina şi pe cea religioasă, de singur patriarh al Bisericii din Occident, papa de ţa Roma a. sfîrşit cursul evoluţiei în oare l-au antrenat evenimentele prin a se transforma şi formal în şef de stat pe la anjul 780—782, cînd apare pe arena politică a lumii de atunci un nou stat, de astă dată cu caracter religios nu numai politic, şi anume Statul papal.

în decursul procesului de transformare a papei din căpetenie religioasă a Romei în căpetenie politică a Statului papal, el a năzuit, a luptat şi a izbutit să-şi impună jurisdicţia asupra părţii celei mai mari a Bisericii din Apus, recurgînd în acest scop la falsificarea unor documente atribuite mai multor papi şi puse sub autoritatea numelui lui Isidor de Sevillâ (f 636), documente cunoscute sub numele de «Colecţia Pseudoisidoriană», care au constituit un adevărat scandal religios-politic, dar prin folosirea cărora papii şi-au consolidat primatul jurisdicţional în Apus şi au început să-şi impună suveranitatea de tip suprastatal asupra statelor creştine din Apus, acest proces fiind încununat prin încoronarea împăratului Oarol cel Mare la anul 800, de către papa Leon IX, ca nou împărat al Imperiului roman de Apus, renăscut prin. lupta francilor împotriva popoarelor migratoare.

în pretenţiile lor de primat jurisdicţional, papii s-au lovit de multe rezistenţe în Biserica de Apus, pe care le-au înfrînt însă prin acţiuni politice şi Chiar prin mijloace de forţă, angajîndu-se inclusiv în războaie cu anumite căpetenii politice din Apus, care se opuneau sporirii continue a puterii bisericeşti şi a celei politice a papilor. Ei s-au lovit apoi de rezistenţa întregii Biserici din Răsărit, care în afară de întîietatea de onoare şi de titulatura de papă şi patriarh al Bisericii din Apus, nu i-a recunoscut niciodată vreun alt drept sau privilegiu. Expresia acestei atitudini a Bisericii, sînt hotărîrile sinoadelor ecumenice întrunite toate în Răsărit, precum şi hotărârea sinodului de la Constantinopol din anul 861, care prin canonul I stabileşte din nou că între scaunul din Roma şi cel din Constantinopol nu există raporturi de dependenţă jurisdicţională, ci raporturi de paritate sau de egalitate jurisdicţională.

Cu toate acestea, papii de la Roma s-au menţinut pe poziţia pretenţiilor la un primat de jurisdicţie, oare, împreună cu vehemenţa cu care au replicat răsăritenii la aceste pretenţii, au dus la despărţirea sau schisma cea mare de la 1054, despărţire cu urmări funeste pentru am-

bele părţi ale 'creştinătăţii, aitit pentru cea din Apus, cît şi pentru cea din Răsărit.

în izolare de restul Bisericii, patriarhul Romei, în calitate de papă, adică de şef religios-politic al întregului Apus, a căutat să dea mereu expresie acestei poziţii la oare ajunsese, pretinzând pe seama sa la început dreptul de jurisdicţie universală asupra întregii Biserici şi apoi dreptul de suveranitate suprastatală, ca să sfârşească prin a pretinde că ar fi înzestrat şi cu aşa-zisa infailibilitate. Acestea trei sînt drepturile sau privilegiile care dau conţinut titulaturii de papă al Romei. Prin ele patriarhii Occideentului s-au distanţat şi s-au rupt, fără putinţă de reconciliere, de către ceilalţi patriarhi ai Bisericii. Este adevărat că de nevoie, ei au renunţat la suveranitatea' suprastatală şi desigur tot de nevoie şi numai în împrejurări deosebit de grave vor fi dispuşi să renunţe şi la celelalte privilegii neîntemeiate prin care s-au făcut piatră de sminteală pentru întreaga creştinătate. Abia prin înlăturarea acestor piedici se poate ajunge la o reconciliere între patriarhul Occidentului şi ceilalţi patriarhi .ai Bisericii, sau între Biserica din Apus şi între Biserica Răsăriteană.

Catolicoşii. Cuvîntul catolicos nu are nimic comun cu înţelesul cuvîntului catolic, adică, nici cu înţelesul vechi al acestui cuvînt, după care el însemna universal sau sobornicesc, ori chiar ecumenic şi uneori dreptcredincios, şi nici cu înţelesul său nou care însemnează membru al Bisericii Romano-Catolice sau papale.

în titulatura unor întîistătători ai Bisericii, cuvîntul catolicos are alt înţeles şi anume înţelesul specific de căpetenie generală a Bisericii, adică a unei Biserici, spre deosebire de căpeteniile parţiale sau locale ale Bisericii respective, care sînt episcopii, mitropoliţii ,arhiepiscopii şi chiar exarhii.

în acest înţeles de căpetenie generală a unei Biserici, titlul de catolicos l-au adoptat în vremuri vechi întîistătătorii Bisericii georgiene, a celei armene şi apoi ai celei siriene, inclusiv a ramurei indiene a Bisericii sau a Bisericii Sfîntului Toma din India de sud şi a nestorienilor.

Acest titlu i s-a mai dat şi episcopului din Efes, dar s-a păstrat numai în titulatura celor trei Biserici amintite mai înainte.

După felul în care este folosit titlul de catolicos, se deosebesc şi titulaturile întîistătătorilor Bisericilor respective. Adică, întîistătătorul Bisericii georgiene se numeşte catolicos şi patriarh, iar întîistătătorul Bisericii armene se cheamă patriarh catolicos, adică anume pentru faptul că mai există în cadrul acestei Biserici şi alţi trei patriarhi care au titlul de patriarhi simpli, iar nu pe acela de patriarhi catolicoşi, adică de patriarhi generali. Căpetenia Bisericii siriene monofizite se numeşte simplu catolicos.

Cît priveşte poziţia şi drepturile catolicoşilor în Bisericile respective, acestea sînt egale cu acelea ale patriarhilor, numai că din punct de vedere onorific, catolicoşii urmează la rînd după patriarhi. Aceasta este o rînduială oare s-a stabilit pe oale de obicei şi pe baza hotărîrilor Sinoadelor ecumenice şi a altor sinoade ale căror hotărîri au fost acceptate în întreaga Biserică, hotărîri care nu-i amintesc pe' catolicoşi în rînd cu patriarhii sau alături de patriarhi.

Principalele hotărîri normative, în privinţa numelui şi atribuţiilor catolicoşilor din unele dintre Bisericile amintite, sînt cuprinse în hotărîri ale sinoadelor acestora, iar altele :s-au stabilit pe cale de obicei.

4. Organele ajutătoare ale Patriarhilor şi Papilor

Arhonţii, cardinalii, etc. In jurul episcopilor, se cunosc cele mai vechi organe ajutătoare ale lor,, aşa numitele presbiterii, care reprezintă de fapt şi o formă restrînsă de sinod eparhial sau al episcopiei, căci în alcătuirea presbiteriilor intrau şi clerici de toate treptele şi chiar laici, episcopii neînţelegînd să conducă altfel obştile de credincioşi decît cu ştirea şi cu consimţămîntul, precum şi eu colaborarea tuturor elementelor din care erau alcătuite. Din aceste presbiterii s-au născut prin bifurcare atît consiliile mai restrînse de pe lîngă episcopi, ale căror urmaşe sînt consiliile eparhiale de astăzi, cît şi corpurile mai reprezentative ale episcopilor, care au fost de fapt sinoadele eparhiale ale căror urmaşe de astăzi sînt adunările eparhiale, cărora li se mai zice uneori şi sinoade eparhiale sau ale episcopiilor.

în cadrul acestor două organisme s-a produs, în mod firesc, o diferenţiere în privinţa lucrărilor şi atribuţiilor, a funcţiunilor şi a sarcinilor pe care le îndeplineau unii sau alţii, prin inevitabila diviziune a muncii. Aceia din membrii clerului din preajma episcopului, care au dobîndit atribuţii şi cinstire mai mare, au fost diaconii, datorită îndeletnicirilor practice ale lor. Lor le-au urmat apoi aş'a numiţii economi, adică administratorii bunurilor întregii eparhii, care au fost şi laici şi clerici, si în fine, de la o vreme au dobîndit cinstire şi atribuţii deosebite pe lîngă episcop, sincelii şi protosincelii.

La nivel mai înalt, adică la nivelul mitropoliţilor, al arhiepiscopilor, exarhilor şi patriarhilor, pe lîngă organele fireşti de ajutorare a lor în calitate de episcopi eparhioţi, s-au creat şi alte organe sinodale, cu o bază mai largă de reprezentare a întregii suflări creştine din cuprinsul unităţilor în fruntea cărora se găseau.

Cu poziţii mai înalte, cu drepturi şi cu îndatoriri sau în genere cu atribuţii mai numeroase şi mai mari, se înţelege că aceştia au trebuit să recurgă la mai mulţi colaboratori decît simpli episcopi eparhioţi. Ca urmare, datorită nevoilor specifice ale fiecărei trepte din înalta ierarhie pe care le-am amintit, precum şi datorită diviziunii muncii, au apărut în jurul acestor trepte, adică în centrele ierarhice ale unităţilor pe care le conducea numărul corespunzător de slujitori bisericeşti chemaţi să colaboreze cu întîistătătorii respectivi. Nucleul din care s-au dezvoltat, au crescut şi au sporit aceştia, a fost tot presbiteriul din jurul fiecărui chiriarh. Din acesta au odrăslit toate dregătoriile sau demnităţile bisericeşti de la marile centre ierarhice.

în ce priveşte modul de organizare a acestor demnităţi şi atribuţiile care au fost repartizate diverselor persoane, trepte sau grade ale dregătorilor din centrele ierarhice, s-a urmat exemplul vieţii de stat, luîndu-se ca model chipul şi numărul sub care se înfăţişau dregătorii .de stat de pe lîngă guvernatorii provinciilor şi apoi la nivelul.patriarhal de pe lîngă împăraţi.

De fapt, cu toată dezvoltarea deosebită a dregătorilor de pe la centrele bisericeşti mai mari, dezvoltare care s-a produs cu diferenţe de structură, de număr şi de nivel, totuşi mai tîrziu organizarea acestor dregătorii care a dat tonul pentru modul de organizare şi pentru numărul dregătorilor bisericeşti de la centrele ierarhice de toate nivelurile, a fost organizarea adoptată de către patriarhii, şi în primul rînd de către patriarhia din Constantinopol, în Răsărit, iar în Apus de patriarhia de la Roma.

La rîndul lor, aceste patriarhii şi-au organizat grupurile de colaboratori sau curţile de demnitari sau dregători, ţinînd seama de două lucruri şi anume : mai întîi de nişte rînduieli tradiţionale rămase de la Sfinţii Apostoli şi din primele veacuri ale erei creştine, şi apoi după rînduielile de organizare a demnitarilor de la curtea imperială.

Din rînduiala tradiţională a Bisericii, ei au luat numărul de şapte diaconi cu atribuţii de slujitori în lucrarea de asistenţă socială a Bisericii, precum şi numărul corespunzător de presbiteri, de economi, de episcopi şi de alţi slujitori bisericeşti mai apropiaţi şi mai trebuincioşi.

Din rînduielile după care erau organizaţi demnitarii de la curtea împărătească, patriarhii au luat următoarele norme :

— constituirea unui consiliu restrîns de demnitari principali numiţi în răsărit arhonţi, iar în apus cardinali, consiliu care corespundea organului celui mai înalt format în jurul împăratului, din sfetnicii cei mai apropiaţi şi cei mai utili, constituiţi într-un organ numit «consistorium principis». Acesta era de fapt consiliul de miniştri restrîns al împăratului şi era format de regulă din primii cinci demnitari înalţi ai Statului. Iar grupa aceasta de cinci demnitari înalţi s-a numit greceşte pentadă, de la pentas — tados, care înseamnă grup de cinci sau cincime. Mai tîrziu, cînd s-au constituit şi alte grupuri de cîte cinci demnitari de stat, formînd pentada a doua, a treia etc., grupul cel dintîi a primit numele de pentada întîi sau de protipentadă, de unde se trage şi cuvîntul folosit odinioară la noi pentru a designa clasa cea mai înaltă a boierimii, cu funcţii de stat, căreia i se zicea protipentadă.

în acord cu protipentada imperială şi după modelul ei, s-a creat şi la patriarhiile din răsărit şi la Patriarhia Romei cîte un grup de cinci, şase, şapte, primi sfetnici ai patriarhilor, care deşi depăşeau numărul de cinci de cele mai multe ori, grupul lor s-a numit totuşi pentada întîi sau prima pentadă ;

— sporirea pentadelor tot după modelul de organizare a demnitarilor principali de la curtea imperială, pînă ce s-a ajuns în Bizanţ la acelaşi număr de pentade, ca şi la curtea imperială, adică la nouă pentade sau nouă grupuri de cîte cinci demnitari, în total 45, care uneori erau dublaţi sau triplaţi după trebuinţe. Cam la acelaşi număr s-au ridicat iniţial, adică într-o vreme corespunzătoare cu aceea în care s-a creat organizarea pentadelor la Patriarhia din Constantinopol, şi demnitarii principali ai Patriarhiei de la Roma, cărora li s-a zis apoi cardinali. împărţirea aceasta nu apare destul de clar în pentade, însă numărul asemănător şi atribuţiile corespunzătoare ale lor arată că şi la Roma s-a. urmat modelul aflat la curţile imperiale ;

— adoptarea unor numiri pentru diversele dregătorii bisericeşti luate din -nomenclatura dregătoriilor principale ce intrau în alcătuirea pentadelor imperiale.

In Biserica de Răsărit şi deci la centrele patriarhale ale ei, organizarea pentadelor începe a fi atestată de prin veacul VI, din epoca împăratului Justinian, iar în Biserica de Apus, adică la Patriarhia Romei, ceva mai de vreme, căci se aminteşte existenţa unui mare număr de slujbaşi sau dregători din vremuri mai vechi în jurul episcopului Romei.

împăratul Justinian, prin Novela III, c. 1, fixează numărul slujitorilor Bisericii din Constantinopol, pe categorii, în felul următor : 60 presbiteri, 100 diaconi, 40 diaconese, 90 ipodiaconi, 110 citeţi, 25 cîntăreţi şi 100 ostiari. Total 525 persoane.

Cu vreo sută de ani mai tîrziu, de numărul acestor slujitori, între care se cuprindeau şi dregătorii sau arhonţii Patriarhiei ecumenice, se ocupă şi împăratul Heracliu, stabilindu-1 după cum urmează : 80 presbiteri, 150 diaconi, 40 diaconese, 70 ipodiaconi, 160 citeţi, 25 cîntăreţi, 75 uşieri. Total 600 persoane (Novela 22).

Şi alţi împăraţi de mai tîrziu au avut asemenea preocupări, datorită strînsei colaborări între Biserică şi Stat.

în Biserica din Apus, adică la scaunul Romei, se amintesc o seamă de cifre care exprimau diversele categorii de slujitori bisericeşti încă din timpul papei Corneliu din veacul al III-lea (250—253). Mai tîrziu ni s-au păstrat date despre numărul slujitorilor de la scaunul Romei din veacul al V-lea, precum şi dovezi că principalii colaboratori ai papei începuseră a se numi cardinali, ceea ce înseamnează tocmai principali, adică colaboratori principali.

în veacul VII, se defineşte şi mai precis numărul şi titulatura colaboratorilor patriarhului Romei, atestîndu-se existenţa a 21 cardinali: 7 episcopi, 7 presbiteri şi 7 diaconi.

• In fine, din veacul al Xl-lea, grupul sau colegiul cardinalilor se reorganizează cu ocazia alegerii papilor, ridicîndu-se numărul cardinalilor Ia 43 : 7 episcopi, 28 presbiteri şi 18 diaconi, alegere care trece tot mai mult în atribuţiile cardinalilor, făra ca numărul acestora sa mai fie stabilit exact pînă la anul 1580, cînd papa Sixt V 1-a fixat la cifra de 70, prin analogie cu cei 70 de membri ai sinedriului mozaic din Ierusalim şi cu cei 70 sau 72 de ucenici ai Sfinţilor Apostoli, din care 6 episcopi, 50 presbiteri şi 16 diaconi.

Slujitorii bisericeşti care alcătuiau presbiteriul de odinioară al episcopilor şi apoi al celorlalte trepte ierarhice mai înalte, care au apărut în Biserică, s-au diferenţiat şi s-au sporit potrivit sarcinilor sau trebuinţelor care au apărut în legătură cu activitatea fiecărui centru ierarhic mai mare. Iar vechilor slujitori din piresblteriu, li s-au adăugat unii cu sarcini noi şi special®, cum au fost bunăoară avocaţii bisericeşti numiţi ecdici, după cum se numeau şi în viaţa de stat, apoi referendarii, slujitori care făceau oficiul de agenţi de legătură ai'înalţilor prelaţi, cu autorităţile de stat, apoerisiarii, care erau solii permanenţi sau temporari pe care îi schimbau centrele ierarhice mai importante, şi în fine logofătul care avea poziţia celui mai înalt inspector al gestiunii tuturor

organelor care se ocupau de administrarea bunurilor bisericeşti, devenit apoi referendarul principal sau delegatul principal al înalţilor prelaţi în chestiuni care priveau relaţiile lor cu stăpînirea politică.

Cu toată importanţa noilor slujitori bisericeşti, dintre care unii sînt amintiţi chiar de canoane (de exemplu ecdicul, în can. 23 IV ec, şi 75 Cartagina), totuşi în fruntea lor a continuat să stea cel mai vechi dintre aceşti slujitori şi cel mai indispensabil: economul, adică administratorul bunurilor economice al episcopiilor, mitropoliilor şi ale celorlalte unităţi teritoriale bisericeşti. • El este amintit în diverse scrieri vechi, apoi şi în canoane (can. 10 Teofil al Alexandriei; can. 26 IV ec. ,• can. 11 VII ec.), iar importanţa lui a crescut pe măsură ce is-au sporit şi bunurile centrelor bisericeşti, aşa încît la unele dintre acestea a apărut nevoia de a se alege mai mulţi economi, dintre care celui dintîi sau principalului econom i s-a zis de la o vreme «marele econom».

Pe calea unei dezvoltări tot mai complete, determinate de înmulţirea nevoilor de conducere a centrelor ierarhice mai importante, s-a ajuns ca slujitorii bisericeşti ai acestor centre să fie grupaţi, după modelul sau după schema în care erau încadraţi demnitarii de stat, în mai multe pentade sau grupuri de cîte cinci, despre care am mai amintit. Curtea patriarhală de la Constantinopol era organizată după exemplul curţii împărăteşti începînd eu epoca lui Justinian. Patriarhul din Constantinopol şi-a dezvoltat presbiteriul la proporţii gigantice, încadrîndu-1 cu un mare număr de demnitari, împărţiţi după atribuţiunile lor în două grupuri, primul numit curtea internă, şi al doilea, curtea externă.

Curtea internă avea o întocmire mănăstirească, unde patriarhul, împreună cu anumiţi călugări, care formau anturajul său cel mai apropiat, trăiau o viaţă aparte, în aceleaşi clădiri, fiind călugării aceştia atît sfetnici, cît şi supraveghetorii întregului patriarhat. Trăind fiecare într-o chilie aparte, aproape de chilia patriarhului, ei se numeau sinceli (adică împreună trăitori în chilie), iar cel dintîi dintre sinceli era protosincelul, care a ajuns la o aşa mare vază, încît a devenit cu timpul locţiitorul patriarhului, avînd ca semn distinctiv, cîrja şi epigonatul. De aceea, nu rareori acest post era ocupat de principi împărăteşti, ba găsim pe unii fii ai împăratului chiar şi în grad de sineel. Datorită importanţei şi rostului pe care-1 aveau aceştia la curtea patriarhală, se înţelege că împăratul avea tot interesul ca prin unul din fiii săi, să poată supraveghea pe patriarh.

Curtea externă era formată din două grupuri numite coruri, unul de-a dreapta şi altul de-a stingă patriarhului, ambele fiind împărţite In nouă pentade sau grupuri de cîte cinci demnitari, după cele nouă c%£e îngereşti, iar fiecare pentadă avea cinci trepte de demnitari, fiecare cu atribuţiunile lor. Atribuţiunile acestor demnitari, care după starea harică erau presbiteri, diaconi, clerici inferiori sau laici, se refereau la exercitarea puterii sacramentale, învăţ^oreştî şi jurisdicţionale ; preS'biterii avee,u de obicei atribuţiuni în legătură cu puterea învăţătorească, iar diaconii cu cea jurisdicţională. Astfel corul din dreapta, care era cel mai important ca sfătuitor al patriarhului, era compus din trei pentade, adică din 15 demnitari. Cristalizîndu-se la un moment dat schema demnitarilor şi a slujitorilor principali de la cen-

trele bisericeşti mai importarfte, s-**a** ajuns ca în prima pentadă a acestei scheme să figureze următorii slujitori bisericeşti mai înalţi, cărora li s-a zis şi arhonţi : 1. economul, 2. saehelarul, 3. ischevofilaxul,'4. hartofilaxul, 5. saeheliul.

Economul, iar unde erau mai mulţi, marele econom, îndeplinea funcţiunea de administrator general al bunurilor Bisericii, adică al tuturor bunurilor pe care le avea aceasta, fie 'în proprietate, fie cu alt titlu la dispoziţia sa, inclusiv bunurile fundaţiilor, aşezămintelor de asistenţă socială etc. Numele economului vine de Ia grecescul otxovojj. care însemnează administrator sau ehivernisitor al casei, în înţelesul de gospodar al casei proprii, de aci şi înţelesul de gospodar al bunurilor materiale sau economice ale unui aşezămînt, în cazul concret al unui centru bisericesc ierarhic.

Saehelarul îndeplinea funcţia de inspector general al mînăstirilon de călugări şi de administrator al bunurilor acestor mînăstiri. Numele de sachelar vine de la 'cuvîntul grecesc ca*sXotp6Xa| care însemnează tezaur şi tezaurier, adică cel ce ise ocupă de tezaurele sau de averile unei instituţii, în cazul concret al mînăstiriilor.

Schevofilaxul îndeplinea funcţia de păstrător sau de conservator al sfintelor vase sau obiecte de cult, precum şi altor lucruri confecţionate din metale preţioase, ca şi al odăjdiilor şi a tuturor obiectelor de valoare ale Bisericii. Numele lui vine de la grecescul axeoocp6Xa£ care însemnează păzitor sau străjuitor al vaselor sau al obiectelor de preţ.

Hartofilaxul îndeplinea funcţia de păstrător al hîrtiilor oficiale, adică a actelor sau documentelor sau a corespondenţei, precum şi a arhivei unui centru bisericesc. El era în acelaşi timp şi şeful cancelariei din centrele bisericeşti ierarhice, sau cancelarul acestora. Numele lui vine de la grecescul x^apt°?oXa£ care însemnează păzitor, paznic, strajă sau străjuitor al hîrtiilor, în sensul de păzitor al actelor şi păstrător al lor ca documente, lucrare care şi constituia îndatorirea principală a hartofilaxului. El era ajutat ca şi ceilalţi arhonţi, de un întreg personal cu pregătire corespunzătoare.

Saoheliul, al cincilea arhonte sau demnitar din prima pentadă, îndeplinea funcţiunea de inspector general al mănăstirilor de călugăriţe şi de administrator al averilor acestora. Numele lui vine de la grecescul aaxeXocpuXaf; care însemnează un tezaurier mai mic, care se ocupa de administrarea unor bunuri de proporţii mai mici, cum şi er,au bunurile mănăstirilor de călugăriţe în raport cu bunurile mănăstirilor de călugări, pentru că aceştia puteau să lucreze sau să exploateze terenuri agricole întinse, precum şi să lucreze în ateliere de tot felul, îndeletniciri sau munci pentru care călugăriţele erau mai puţin indicate.

La cei cinci demnitari sau arhonţi care formau prima pentadă, s-au mai adăugat din veacul al XH-lea şi un al şaselea arhonte important, în persoana protecdicului,. care pînă aci era cel dintîi demnitar din pentada a treia.

Protecdicul îndeplinea funcţiunea de avocat principal al unui centru ierarhic bisericesc, sau de conducător al oficiului sau al biroului de avocaţi ori de jurisconsulţi ai Bisericii, care se numeau ecdici. Numele

lui vine de la grecescul itpoxsxBixoS care însemnează avocat, în sensul de cel care scoate dreptatea la iveală sau care apără şi impune dreptul.

Pe lîngă arhonţi din prima pentadă, care precum s-a văzut au devenit şase la număr, constituind deci o hexiadă, adică un grup de şase demnitari, mai sînt de amintit încă o seamă de astfel de arhonţi dintre aceia a căror amintire s-a păstrat sau oare au succese pînîa astăzi în unele centre bisericeşti ierarhice.

Deşi nominal s-au păstrat- pe la unele centre ierarhice din Răsărit pînă astăzi titulaturile arhonţilor din prima pentadă, totuşi, în genere în majoritatea Bisericilor ortodoxe nu ni s-a mai păstrat decît amintirea concretizată în numele unor distincţii onorifice care se dau clericilor din treapta presbiterilor. Astfel şi în Biserica noastră, potrivit articolului 139 din Statutul de organizare şi funcţionare al Bisericii Ortodoxe Române din 1949, există distincţiile onorifice de sachelar şi de iconom, căreia i se mai adaugă şi cea de iconom stavrofor, adică de iconom care are şi dreptul de a purta crucea specială ce se conferă tot ca distincţie sub numele de stavroforie. Desigur însă că nici numele de sachelar, nici acela de iconom nu le spune nimic concret celor cărora li se dau aceste distincţii, decît dacă se documentează asupra demnităţilor înalte pe care le exprimau aceste titluri în Biserica de altă dată.

Fiindcă a fost vorba mai la urmă de. protecdic ca a şasea demnitate din prima pentadă sau din protipentada centrelor ierarhice mai importante ale Bisericii din Răsărit, amintim după el un demnitar sau un arhonte al cărui nume şi funcţie au fost adeseori confundate cu ale protecdicului. Acest demnitar se numeşte nomofilax.

Funcţia pe care o îndeplinea nomofilaxul a fost iniţial o funcţie civilă, cărturărească, şi anume aceea de rector al Şcolii superioare juridice din Constantinopol şi chiar aceea de rector al Universităţii din capitala Imperiului bizantin, pentru că în centrul studiilor superioai. care se făceau în această Universitate, erau aşezate încă de la înfiinţarea ei, din anul 425, studiile juridice.

Ca oameni cunoscători ai legilor de stat, ei mai făceau parte şi din unele organe sau consilii de conducere ale Statului, iar după asemănarea cu aceştia, de la o vreme şi Patriarhia din Constantinopol a început să designeze cîte un nomofilax dintre demnitarii săi sau măcar să-i confere cîte unuia dintre aceştia titlul onorific de nomofilax.

Numele acestei demnităţi vine de la grecescul vofxo<f>^Xa£ care însemnează păzitor al legii sau al legilor, adică păstrător şi supraveghetor al legilor şi al modului în care acestea se respectă sau se aplică, deci un fel de procuror general, fie al Statului, fie al Bisericii, după cum nomofilaxul era sau se afla în nomenclatura demnităţilor de stat sau a demnităţilor bisericeşti de la principalele centre ierarhice, mai ales de la cele patriarhale.

Dintre ceilalţi înalţi demnitari bisericeşti, unii erau clerici, iar alţii erau laici, instituirea unora se făcea prin cîte o simplă hotărîre sau decizie scrisă a patriarhilor sau a altor căpetenii din centrele bisericeşti mai mari, iar instituirea altora se făcea prin hirotesie, după anumite formule introduse în practica bisericească a vremurilor respec-

tive şi din care ni s-au păstrat unele privitoare la hirotesia economului şi a altor demnitari sau arhonţi.

Din pentada a doua făceau parte :

1. Protecdicul, adică primul avocat al Bisericii, ca şef al colegiului de avocaţi al Patriarhiei, care se numeau ecdici sau defensores, cum se numeau de altfel toţi avocaţii. Ţinîndu-se seama de importanţa lui prin secolul al XH-lea, protecdicul, cum am arătat, a fost trecut în pentada întîi, ca al şaselea membru, dobîndind o putere deosebită în conducerea treburilor bisericeşti.

2. Protonotarul, adică primul notar, era purtătorul corespondenţei. El încheia procesele verbale ale şedinţelor din consiliul sau din sinodul patriarhal.

3. Referendariul, numit uneori şi apocrisiar, era reprezentantul patriarhului la curtea imperială, care mijlocea relaţiile dintre patriarh şi împărat. In afară de acest fel de apocrisiar sau de trimis, sau de sol patriarhal la curtea imperială, mai existau numeroşi apocrisiari sau soli bisericeşti, care asigurau legătura permanentă bisericească şi politică între patriarhi şi între alte centre bisericeşti ca : mitropoliile, arhiepiscopiile, exarhiile şi chiar episcopiile între ele, precum şi ale 'acestora cu centrele patriarhale şi cu autorităţile de stat. De asemenea şi mănăstirile aveau apocrisiari sau soli cu acelaşi fel de misiuni.

Toţi apocrisiarii formau corpul diplomaţilor bisericeşti.

Este de menţionat că funcţia de apocrisiar putea fi deţinută şi de laici, dar ea se încredinţa de obicei diaconilor, şi că celelalte patriarhii, inclusiv cea de la Roma, aveau apocrisiari permanenţi pe lîngă Patriarhia din Constantinopol. Unul dintre apocrisiarii Romei la Constantinopol a fost, ca diacon, si Sfîntul Grigorie Dialogul, 1a sfîrşitul veacului VI. .

Apocrisiarii s-au mai numit şi «exarhi» — trimişi, presvevţi-ambasadori, capu-chehaie, etc., iar în Apus li s-a mai zis şi li se zice şi azi legaţi, legaţi papali, nunţii, etc.

• 4. Logotetul sau logofătul, care era păzitorul sigililor patriarhale şi totodată controlorul conturilor din Biserica patriarhală, demnitate care a putut fi ocupată şi de Iaci. După 1453, la Patriarhia din Constantinopol, cea mai înaltă demnitate după-patriarh,deveni aceea de mare logofăt, încredinţată unui laic care avea misiunea de a mijloci relaţiile dintre patriarh şi sultan ; era principala persoană civilă, care lua parte la intronizarea noului patriarh şi la administraţia bisericească.

Din pentada a treia amintim pe :

— învăţătorul Evangheliei, învăţătorul Apostolului, eromnimnul, se îngrijea de ceremonialul bisericesc, predicatorul etc.

Corul din stînga se compunea din 30 de funcţionari, adică din şase pentade. După importanţa lor amintim pe următorii : ,

1. Protopresbiterul sau arhipresbiterul, era cel dintîi dintre presbiterii Bisericii patriarhale. El stătea la liturghie de partea stingă, imediat lîngă patriarh, pe care îl împărtăşea (de la care primea împartă-

şania) ; avea grijă de catedrală, liturghisind în absenţa patriarhului şi ajuta patriarhul la hirotonia preoţilor.

2. Exarhul era inspectorul patriarhului în teritoriile peste care era numit, exercitînd din încredinţarea şi în numele patriarhului toate atribuţiile lui, care erau fixate în scris şi raportînd cele constatate.

3. Arhontul, avea misiunea de a trimite crucea patriarhală la întemeierea bisericilor, împărţea antimisele şi mirul şi toate cele necesare pentru Sfînta liturghie. Tot el era acela care înfigea crucea la ridicarea altarelor mănăstirilor sau bisericilor stavropighii.

4. Protodiaconul sau arhidiaconul era primul diacon al catedralei. La început, avînd mari drepturi, fiind uneori numărat printre demnitarii corului din dreapta. Cu timpul, atribuţiile lui au .scăzut, rămînînd numai cu serviciul liturgic.

5. Catehetul era învăţătorul celor ce se pregăteau să primească credinţa creştină îngrijindu-se totodată să instruiască pe credincioşi sau pe cei veniţi de la altă religie.'

6. Periodeptul cerceta în numele patriarhului toate parohiile, controlînd activitatea pastorală şi catehetieă a clerului, cît şi purtarea lor morală.

7. Eclesiarhul purta grijă de pregătirea celot trebuincioase serviciului divin, de curăţenia şi luminatul bisericii, de aranjarea locurilor de şedere pentru cei ce veneau la biserică, de trasul clopotelor, avînd ca subaltern un paraclisier.

8. Amintim încă pe protopsalt, pe cei doi «domestici» sau conducători de coruri, pe primiceri, adică primul dintre cîntăreţi, canonarhul, adică cel ce orînduia cîntarea canonului, pe primul lector şi slujbaşii inferiori de la cancelariile celor din prima pentadă, precum şi diferiţii slujitori casnici ai patriarhului.

Unii dintre arhonţi aveau la dispoziţie numeroşi slujitori sau funcţionari auxiliari, purtînd fiecare grade deosebite, iar alţii erau ajutaţi de slujitori din aceeaşi treaptă eu ei, care le erau însă subordonaţi ea unor întîistătători sau preşedinte de colegiu.

După cum s-a mai spus, organizarea curţii patriarhale din Constantinopol a fost imitată şi de alte curţi patriarhale sau episcopale, neajungînd însă la proporţiile celei constantinopolitane, adoptîndu-se şi unele modificări de titluri şi de funcţii după împrejurările locala,

Demnitarii curţii patriarhale, la început, erau aleşi dintre clericii de mir, iar mai tîrziu din cauza cinstei deosebite de care s-a bucurat clerul monahal, ei au fost înlocuiţi aproape în întregime cu monahi. în secolul al XH-lea, Mihail, patriarhul Conistantinopolului, a dispus ca aceste funcţii,- să fie ocupate numai de clerul mirean. Totuşi, la scurtă vreme după aceea, clerul monahal este din nou admis la curtea patriarhală, însă cu anumite restricţii.

Drepturile şi datoriile fiecărui demnitar se desfăşurau în mod independent, fără nici o încălcare a unuia peste drepturile altuia, exercitînd atribuţiile lor, din încredinţarea şi în numele patriarhului.

Membrii consiliului patriarhal ca organ ajutător şi sfătuitor al patriarhului, de obicei era compus din demnitarii pentadei întîi, cîţiva

din pentada a doua, protopresbiterul dn corul sting, iar la dorinţa patriarhului mşi puteau lua parte şi alţi clerici mai cu vază.

Atribuţiile consiliului patriarhal au fost şi sînt în legătură cu ajutorul pe care aceşti demnitari îl dau patriarhului, prin informaţiile şi sfatul lor, în problemele importante din cadrul patriarhatului.

Demnitarii bisericeşti de la centrul patriarhal din Roma, precum s-a mai spus, au început a se numi de la o vreme cardinali, în sens propriu, adică slujitori principali ai Bisericii, şi colaboratori principali ai patriarhului Romei sau ai papei.

Pentru a face faţă trebuinţelor vieţii bisericeşti din Apus, grupul sau colegiul cardinalilor a fost împărţit tot într-un fel de pentade cărora însă li s-a dat de la o vreme numele de oficii şi apoi acela de congregaţii.

Principalele congregaţii cu caracter şi eu rostifri de pentade din centrul bisericesc de la Roma, au fost ca şi cele din Bizanţ, tot în număr de trei.

Acestora li s-au adăugat alte congregaţii sau grupuri de cardinali şi de alţi slujitori bisericeşti, ajungînd cu vremea la numărul de 11.

Congregaţiilor li s-au mai adăugat şi alte organe centrale de conducere numite dieasterii romane, adică foruri de judecată în sensul că ele judecau sau apreciau trebuinţele Bisericii şi hotărau asupra măsurilor ce trebuiau să fie luate, iar nu în sensul că erau instanţe de judecată propriu-zise. Dintre acestea fac parte totuşi şi unele instanţe de judecată create mai tîrziu, şi anume Sacra Romana Rota şi Penitenciaria.

Toate dicasteriile romane, împreună eu congregaţiile şi eu celelalte organe ajutătoare, avînd în frunte Secretariatul de Stat al Vaticanului, formează Curia papală, nume care însemnează de fapt un organ reprezentativ de conducere centrală al Statului sau al Bisericii. Şi acest nume a fost adoptat în terminologia folosită pentru designarea organului corespunzător din viaţa de stat.

După exemplul curiei papale, pe lîngă fiecare ierarh al Bisericii din Apus s-au creat nişte organe centrale de conducere, care se numesc tot curii.

Din acestea fac parte în primul rînd aşa-zişii canonişti, care nu - sînt decît consilierii ehiriarhilor, al căror număr variază după trebuinţele şi posibilităţile fiecărui centru bisericesc.

Numele de canonici vine de la faptul că după ce s-a început organizarea centrelor episcopale în crearea unui număr de consilieri din clerul eparhiei, care formau un sfat sau un presbiteriu resfrîns al episcopului, s-au stabilit anumite rînduieli, reguli sau canoane după care trebuiau să vieţuiască şi să lucreze aceştia, aşa încît cei cărora li se aplicau canoanele respective au început a fi numiţi canonici, adică trăitori ai unei vieţi rînduită prin canoane.

Cea mai veche amintire despre organizarea grupurilor de canonici în Biserica diin Apus datează de pe la anul 780, cînd episcopul Chrodegang de Metz şi-a creat cel dintîi consiliu de canonici, care de fapt era atunci un consiliu asemănător eu un grup de sineeli, trăitori pe lîngă episcopii din Orient.

Tot după asemănarea cu sincelii, in fruntea cărora a fost aşezat cîte un protosincel, şi în fruntea canonicilor a fost aşezat cîte un prim-canonic.

Atît modul de organizare al organelor ajutătoare ale chiriarhilor începînd de la episcopi pînă la patriarhi şi papi, cît şi numărul şi atribuţiile acestor organe au suferit mereu schimbări în decursul timpului. Ceea ce s-a păstrat însă statornic a fost presbiteriul, sau grupul de clerici din toate treptele şi de laici din jurul centrelor eparhiale şi ale centrelor mai înalte bisericeşti. Acestea fie că se numesc consilii, sfaturi, cancelarii sau curii, sînt tot vechile presbiterii, ca chip şi asemănare.

In Biserica Oştodoxă Română, potrivit legiuirilor în vigoare, pe la centrele eparhiale, mitropolitane şi la centrul patriarhal, există următoarele organe ajutătoare ale chiriarhilor, derivate din vechile presbiterii şi urmaşe ale acelora : vicar, consilier, inspector, canonist-consilier juridic, consistoriabil, deputat în corporaţiile bisericeşti, contabil, inginer, tehnician, funcţionar, etc.

Deşi toate organele de care ne-am ocupat îndeplinesc pe lîngă chiriarhii de diverse trepte funcţia de organe ajutătoare ale chiriarhilor, totuşi atît prin poziţia cît şi prin importanţa lucrărilor pe care sînt chemate să le săvîrşească aceste organe, ele constituie auxiliare obligatorii ale chiriarhilor şi prin însuşi acest fapt ele dobîndesc caracterul de organe deliberative, cu atribuţii proprii şi eu răspundere proprie, chiriarhii fiind obligaţi în activitatea lor să ţină seama de hotărîrile sau recomandările pe care le iau sau pe care le fac aceste organe, atunci cînd ele sînt în conformitate cu legile bisericeşti şi nu sînt potrivnice intereselor bisericeşti. In caz contrar chiriarhii au nu numai dreptul, ci şi îndatorirea de a. nu da urmare hotărîrilor sau recomandărilor organelor lor ajutătoare, dar au în acelaşi timp şi îndatorirea ca în asemenea cazuri să motiveze respingerea hotărîrilor sau recomandărilor organelor lor auxiliare. Aceasta nu este numai o îndatorire' legală ci este totodată şi o îndatorire morală şi religioasă, chiriarhii fiind cîrmuitorii şi răspunzătorii principali pentru cîrmuirea eparhiilor şi pentru îndrumarea pe căile cele mai bune a tuturor credincioşilor,, inclusiv a clericilor de sub jurisdicţia sa.

5. Raporturile ierarhice dintre treptele clerului şi ascultarea canonică

In orice societate se creează raporturi determinate între cei care o alcătuiesc, adică între membrii ei. Dintre aceştia unii au un fel de rosturi, alţii alt fel de rosturi, nu toţi pot fi puşi pe aceeaşi treaptă adică nu pot face toţi unul şi acelaşi lucru, ci treburile de făcut în interesul societăţii respective, ca şi a fiecărui membru în parte se repartizează după principiul elementar al diviziunii muncii şi după trebuinţele sau nevoile cele mai de căpetenie, cele mai statornice sau cele mal presante ale întregii societăţi.

Pentru îndeplinirea lucrărilor prin care se satisfac nevoile respective, se designează anumite persoane care sînt investite prin voinţa membrilor societăţii, eu o seamă de drepturi, fără de care nu ar putea să-şi îndeplinească îndatoririle sau lucrările ce li se trasează sau li se stabilesc în chip de funcţii sau simple sarcini.

în felul acesta, potrivit lucrărilor pe care le săvîrşesc şi potrivit drepturilor care le creează posibilităţile de a săvîrşi lucrările respective, persoanele chemate la activităţile de acest fel, âe deosebesc prin poziţia lor de ceilalţi membri ai societăţii, dar se deosebesc în acelaşi timp şi între ele, unele situîndu-se pe o poziţie mai înaltă, iar altele pe poziţii inferioare. Scară treptelor sau a funcţiilor pe care" se află şi pe care le îndeplinesc aceste persoane, precum şi scara poziţiilor deosebite pe care se află fiecare dintre ele, se numeşte ierarhie.

în cadrul acesteL ierarhii, se stabilesc raporturi întemeiate pe poziţia fiecărei trepte şi sintetizate în drepturile şi îndatoririle fiecăreia. Suma acestor drepturi şi îndatoriri, determină şi limitează sau delimitează cercuri de activităţi pe care le poate săvîrşi persoana respectivă în exerciţiul funcţiunii sale, fie acţionînd direct, fie îndrumînd, controlînd şi supraveghind anumite lucrări, iar în acest cerc în care persoana respectivă poate, să-şi exercite drepturile şi să-şi îndeplinească îndatoririle, se cheamă cerc de competenţă sau mai simplu, competenţa unei funcţii. Cuvîntul competenţă are însemnarea de lucru care îi revine sau la care este îndreptăţit.cineva, sau mai precis îndreptăţirea care i se cuvine, şi care îi revine în mod legal cuiva.

în felul acesta, se înţelege că în cadrul funcţiilor pe care le îndeplinesc persoanele ce fac parte din ierarhia unei societăţi, se stabilesc şi raporturi între competenţe, raporturi care au de asemenea caracter ierarhic fiind determinate. de poziţia pe care se găsesc unele faţă de altele, respectivele cercuri de competenţă.

Dar, pentru a determina şi pentru a exprima într-un alt fel, adică într-un chip detaşat de o anumită persoană, cercul de competenţă, adică suma de drepturi şi de îndatoriri caracteristice pentru o anumită funcţie, sau care constituie conţinutul obiectiv al funcţiei respective, se mai foloseşte şi cuvîntul oficiu. Prin urmare, fiecare cerc de competenţă este concretizat şi mai precis în cîte un oficiu care există şi în mod independent de persoana căreia i se atribuie, sau care ia asupra sa drepturile şi îndatoririle care dau consistenţă juridică oficiului respectiv.

Oficiile" au o caracteristică aparte că ele există sau pot exista şi pot dura indiferent de persoanele care le ocupă sau cărora le sînt încredinţate, aşa încît cu raportare la persoană, oficiile reprezintă o formă permanentă în care se exprimă în limbaj juridic noţiunea de funcţie.

Din cele spuse despre oficii, se poate înţelege cu uşurinţă că în afară de ierarhia persoanelor şi a cercurilor de competenţă, în cadrul fiecărei societăţi organizate apare în mod necesar, sau se stabileşte şi o ierarhie a oficiilor.

De obicei, raporturile dintre persoanele care deţin drepturi şi care îndeplinesc îndatoriri precis determinate în cadrul unor funcţii, ca

şi raporturile dintre cercurile de competenţă şi dintre oficii, se numesc raporturi ierarhice.

In Biserică, aceste raporturi îşi găsesc expresia cea mai concretă şi mai curentă în raporturile ierarhice dintre treptele clerului.

Cum se prezintă aceste raporturi, care sînt normele care le determină şi le reglementează ?

Raporturile ierarhice dintre treptele clerului se prezintă ca raporturi determinate de trei considerente importante, care constituie şi principalele criterii după care se stabilesc, se organizează şi se reglementează aceste raporturi.

Primul. criteriu sau primul considerent,' care determină stabilirea unei ierarhii şi a unor raporturi de tip ierarhic între diferitele trepte ale clerului, îl reprezintă starea harică a acestor trepte, adică acea stare care se creează fiecăreia prin actul hirotoniei. Şi după cum se ştie, acest act conferă numai trei stări barice care reprezintă fiecare starea preoţească într-o anumită treaptă. Prin această stare harică, se deosebesc şi se situează în următoarea ierarhie, adică pe următoarea scară ierarhică, cele trei trepte ale preoţiei de instituire divină :

— treapa cea mai înaltă o au, şi prin ea se găsesc în fruntea întregii preoţii, episcopii sau în genere arhiereii.

— treapta a doua o au presbiterii, iar

— treapta a treia o au diaconii.

După cum s-a văzut, deosebirea esenţială dintre acestea constă în starea harică ce li se conferă prin hirotonie, înzestrîndu-le pe fiecare cu mijloacele harice necesare, pentru săvîrşirea unor anumite lucrări sfinte şi anume, pe episcopi pentru săvîrşirea tuturor lucrărilor sfinte, pe presbiteri, pentru săvîrşirea celei mai mari părţi dintre lucrările sfinte, iar pe diaconi, pentru săvîrşirea unui minim de lucrări sfinte.

Potrivit deci stării harice a fiecăreia dintre trepte, episcopii sînt în fruntea stării preoţeşti, după ei uimînd în treaptă presbiterii şi apoi diaconii. Această înşirare treptată a lor sau această ierarhie îi obligă pe presbiteri să fie subordonaţi episcopilor, ca treaptă inferioară faţă de aceştia, iar pe diaconi, să fie subordonaţi atît presbiteriiori, cît şi episcopilor, ca treaptă inferioară celor două trepte mai înalte.

Dar şi totalitatea treptelor de instituire divină se situează ierarhic pe o poziţie mai înaltă faţă de 'treptele de instituire bisericească, care nu au hirotonia în vreuna din cele trei trepte de instituire divină, ci care se instituie prin hirotesie, începînd de la ipodiacon în jos.

Al doilea criteriu sau al doilea considerent ,pe baza căruia s-a stabilit şi se păstrează o altă categorie de raporturi ierarhice între diversele trepte ale clerului, îi reprezintă poziţia -onorifică ce s-a conferit sau se conferă unora dintre treptele preoţiei de instituire divină, dîndu-li-se titluri şi privilegii de onoare deosebite pentru fiecare din cele trei trepte de instituire divină şi corespunzătoare stării harice ale acestora.

După criteriul poziţiei onorifice sau a privilegiilor de onoare ale unora dintre treptele clerului de instituire divină, s-au stabilit încă din vremuri vechi, raporturi ierarhice deosebite între deţinătorii fiecăreia dintre cele trei trepte ale preoţiei, adică între episcopi, între preoţi

şi între diaconi. Unii episcopi au dobândit titlul onorific de arhiepiscop, unii dintre presbiteri au dobîndit titlul onorific de arhipresbiter sau protopresbiter, iar unii dintre diaconi pe acela de arhidiacon sau protodiacon.

De asemenea, mai ales între episcopi s-au stabilit raporturi ierarhice onorifice" şi după alte criterii, ţinîndu-se mai ales în consideraţie deosebită episcopii din cetăţile sau din localităţile în care au propovăduit şi au slujit Sfinţii Apbstoli, motiv pentru care di s-au zis scaunelor ocupate de aceştia, scaune apostolice. Un alt motiv pentru care li-s-a acordat unora dintre episcopi cinstire deosebită sau o treaptă mai înaltă în ierarhia onorifică, a fost acela reprezentat de faptul că unii rezidau în cetăţi mai importante, iar alţii în cetăţi mai mici şi mai puţin însemnate.

Al treilea criteriu sau considerent, pentru care s-au stabilit şi se păstrează felurite raporturi ierarhice între treptele clerului, îl reprezintă poziţia jurisdicţională, împreunată sau neîmpreunată cu poziţia onorifică, pe care sînt situaţi sau pe care se află diversele trepte ale preoţiei de instituire divină.

Cît priveşte ierarhia jurisdicţională sau raporturile ierarhice stabilite după criteriul poziţiei jurisdicţionale a diverselor trepte ale clerului de instituire divină, aceasta a fost stabilită de ândată ce membrilor aceleiaşi trepte li s-a conferit sau a început a li se conferi pentru raţiuni determinate de nevoile vieţii bisericeşti ca şi pentru altele determinate de adaptarea organizaţiei bisericeşti la formele de organizare teritorială a Statului, atribuţii' deosebite, adică drepturi şi îndatoriri îi distanţau pe unii de alţii, situîndu-i pe unii în frunte, iar pe alţii în urma lor.

Acest proces a avut loc la nivelul fiecăreia dintre cele trei' trepte de instituire divină, adică la nivelul diaconatului, la acela al presbiteratului şi mai ales la acela el episcopatului, la care s-au stârnit încă de timpuriu aprige întreceri, nu numai pentru întîietatea onorifică, ci cu deosebire pentru întîietatea jurisdicţională.

Diferenţierile' la care s-a ajuns în mod firesc şi inevitabil între slujitorii din aceeaşi treaptă a preoţiei sacramentale, au dus la crearea treptelor de instituire bisericească ale clerului, de care ne-am ocupat în altă parte, arătând care sînt treptele de această natură, dezvoltate din treapta diaconiei, din aceea a presbiteratului ca şi din aceea a episcopatului.

E destul să reamintim în această privinţă aci poziţia pe care au dobîndit-o sub raport jurisdicţional mitropoliţii faţă de episcopi, mitropoliţii primaţi şi exarhii, ca' şi arhiepiscopii faţă de ceilalţi episcopi şi mitropoliţi şi în cele din urmă patriarhii. Toţi aceştia, deşi egali în privinţa stării harice, avînd toţi treapta epscopatului ca treaptă a preoţiei şi drepturile de bază legate de această treaptă, au ajuns să se deosebească foarte mult sub raportul drepturilor şi îndatoririlor de natură strict juridică, oare a trebuit să li se determine poziţia lor superioară faţă de episcopii simpli sau faţă de episcopii din alte trepte pe scara jurisdicţională a demnităţilor sau a treptelor ierarhice de instituire bisericească.

Se înţelege de la sine că atît raporturile ierarhice intre treptele clerului determinate de starea harică a acestora, cît şi raporturile ierarhice determinate de poziţia onorifică ea şi de poziţia jurisdicţională în care se găsesc unele faţă de altele, au făcut obiectul multor preocupări ale sinoadelor sau în genere ale organelor de conducere bisericească, acestea trebuind să reglementeze prin anumite rînduieli su canoane modul în care trebuieisc observate şi îndeplinite îndatoririle ca şi drepturile legate de fiecare dintre treptele ierarhiei sacramentale, ale celei onorifice şi ale celei jurisdicţionale.

Cele mai importante norme canonice care determină raporturile ierarhiei de instituire 'divină sînt cuprinse in cîteva dintre canoanele apostolice, ale Sinoadelor ecumenice şi ale sinoadelor locale.

Astfel canonul 39 apostolic cuprinde următoarele reguli : «presbiterii şi diaconii să nu săvârşească nimic fără ştirea şi aprobarea episcopului».

De la această rînduială generală, care arată că presbiterii şi diaconii trebuie să fie supuşi episcopilor, se trece în canonul 55 apostolic, la o măsură represivă împotriva clericilor, care' ar fi nesupuşi sau care ar manifesta nesupunere faţă de episcopi, chiar şi numai prin defăimare, dispunîndu-se «că dacă vreun cleric ar defăima pe episcop, să se caterisească»; într-un mod mai categoric, le cheamă la ordine şi la supunere faţă de episcop şi faţă de presbiteri pe diaconiţe,- canonul 19 al Sinodului I ecumenic, care dispune ca acestea 'să nu se enumere între clerici, fiindcă nu au nici un fel de hirotonie.

într-un mod şi piai categoric, dispun în privinţa respecătrii ierarhiei dintre treptele clerului de instituire divină canonul 7 al Sinodului VI ecumenic, al cărui cuprins este în esenţă următorul : «hotărîm ca diaconul, chiar dacă s-ar găsi în demnitate (dregătorie) să nu şeadă înaintea presbiterului»; canonul 16 IV ecumenic care lămureşte înţelesul numărului de şapte al diaconilor consacraţi a servi la agape, şi canonul 15 Neoceezareea, în care, după cum se vede, sub diverse pretexte, diaconii încălcaseră rînduiala tradiţionala privitoare la raporturile ierarhice dintre treptele clerului, ajungînd să o ia înaintea preoţilor şi a episcopilor, mai ales sub pretextul că ar deţine unele dregătorii bisericeşti mai înalte pe la centrele eparhiale.

Luînd atitudine împotriva acestor nesocotiri din partea diaconilor, a ierarhiei de bază oare este cea determinată de starea harică a treptelor clerului, canonul îi cheamă la ordine, dispunînd că cei ce vor mai încălca de acum înainte această rînduială,' să fie pedepsiţi şi ca toţi ceilalţi clerici să observe raporturile ierarhice care se stabilesc între trepte după starea harică şi după legile bisericeşti, «pentru că dregătoriile bisericeşti», «sînt mai presus decît dregătoriile cele lumeşti».

Luîndu-se măsurile arătate din pricina dezordinilor care s-au produs în relaţiile dintre treptele clerului, s-a mai dispus apoi printr-o altă serie de canoane, ca toţi clericii să se supună episcopilor (can, 8, IV ec. şi can. 20 Laodiceea) să nu defaime treptele inferioare pe cele superioare (can. 55, 56 apostolic), să nu se sustragă autorităţii episcopului prin schismă (can. 31 apostolic şi can. 5 Antiohia), să-i dea episcopului cinstea cuvenită, de asemenea şi episcopii mitropoliţilor şi mitropoliţii

patriarhilor, ponienindu-i şi la sfintele slujbe (can. 13, 14 şi 15 sin. I—II Constantinopol) şi în fine, să nu conspire nici un cleric împotriva superiorilor săi ierarhici sau în orice alt chip, unul împotriva altuia (can. 18 IV ec. şi can. 34 VI ec.).

Tot pentru a sublinia necesitatea păstrării disciplinei în viaţa bisericească şi prin observarea raporturilor ierarhice fireşti între treptele clerului, s-a dispus apoi prin canoane ca măsurile disciplinare luate de un episcop să nu poată fi ridicate de un alt episcop decît după moartea celui care le-a luat (cain. 6 Antiohia). în acelaşi fel s-a dispus şi în privinţa aplicării epitimiilor de către episcop şi de către presbiter (can. 6 Antiohia etc.).

Normele canonice care determină, sub aspectele relevate, raporturile dintre membrii clerului, au avut în vedere mai întîi ierarhia pe care o creează între treptele preoţiei de instituire divină starea harică a fiecăruia, apoi şi lucrările pe care le săvîrşeau aceste trepte şi numai în al treilea rînd îndatorirea pe care o au treptele preoţiei de a respecta ierarhia dintre ele pentru raţiuni de disciplină, adică de bună rînduială în viaţa Bisericii.

Dintre canoanele menţionate, unele cuprind şi norme privitoare la raporturile ierarhice onorifice dintre trepte, şi anume: canoanele 13, 14 şi 15 ale sinodului I—II Constantinopol, cărora li se mai pot adăuga destule altele mai vechi, care stabilesc ierarhia onorifică dintre scaunele principale şi deci- dintre principalii ierarhi ai Bisericii. Astfel sînt canoanele 6 şi 7 I ecumenic ; 2 şi 3 **II** ecumenic ; 24 IV ecumenic ; 36 VI ecumenic, etc.

Numeroase alte canoane reglementează apoi şi raporturile ierarhice jurisdicţionale între treptele clerului, stabilind jurisdicţia episcopilor asupra preoţilor şi diaconilor, ca şi asupra restului clerului inferior, apoi jurisdicţia tuturor celorlalte trepte ierarhice mai înalte dezvoltate din treapta de episcop, arătînd cum în diferite privinţe treptele inferioare se găsesc în dependenţă şi subordonare faţă de cele superioare, a căror poziţie se reliefează nu numai prin actele de jurisdicţie comună, ci şi prin unele de jurisdicţie extraordinară, cum sînt cele derivate din dreptul de devoluţiune. Dintre aceste canoane menţionăm : can. 1, 2, 34, 35 şi 37 ap., apoi can. 4, 5, 6 I ec. etc., precum şi can. 11 VII ec. privitor la dreptul de devoluţiune.

Tot ca o expresie a jurisdicţiei extraordinare a treptei celei mai înalte din ierarhia bisericească, a Patriarhatului, trebuie considerat şi dreptul de stavropighie, care s-a introdus prin obicei şi s-a practicat tot pe baza acestuia, timp îndelungat, nefiind totuşi prevăzut şi în canoane.

*

Luînd în considerare raporturile ierarhice dintre treptele cierului rezultă în ansamblu că dependenţa sau subordonarea unora faţă de altele impune treptelor inferioare supunere sau ascultare faţă de treptele superioare. Această supunere sau ascultare cunoscută şi sub numele de obedienţă, este o îndatorire care derivă în primul rînd din învăţătura dogmatică despre preoţie şi despre cele trei trepte ale ei de instituire divină.

în conformitate eu această învăţătură treptele inferioare nu pot săvîrşi anumite lucrări pe care le săvîrşesc treptele superioare, aşa încît cele dintîi sînt puse într-o subordonare firească determinată atît de starea lor harică, cît şi de lucrările pe care le săvîrşesc sau de îndreptăţirile care rezultă din starea lor harică. Deci îndatorirea lor de ascultare sau de supunere derivă din îndatorirea de a respecta starea harică superioară a treptelor mai înalte.

Această îndatorire numită în mod curent ascultare canonică, fiind observată pe cale de obicei sau prin practica de totdeauna a vieţii bisericeşti, a fost miai apoi specificată şi în textul principalelor canoane pe oare le-am văzut şi anume în can. 39 ap., 18 1 ec., 7 VI ec., 8 IV ec., 20 Laodiceea.

Fără de această ascultare nu este cu putinţă păstrarea bunei rînduieli în Biserică şi desfăşurarea lucrării mîntuitoare pe care trebuie să o îndeplinească slujitorii Bisericii. Observarea ei este principala îndatorire care revine membrilor clerului, ca un imperativ care se degajă din însuşi respectul sau cinstirea care trebuie să o arate faţă de preoţie şi faţă de rostul acesteia în viaţa bisericească. Ea face parte din rînduiala păstrată după pilda şi după învăţăturile Sfinţilor Apostoli, deci din tradiţie apostolică.

în cadrul îndatoririi la ascultarea canonică, diaconii şi toate treptele inferioare lor, ca şi cele derivate din treapta diaconiei, ca trepte superioare, sînt obligaţi la supunere faţă de presbiteri şi faţă de treptele derivate din aceea de presbiter, precum şi faţă, de episcopi şi faţă de treptele care s-au născut din treapta episcopală.

La rîndul lor treptele inferioare diaconilor sînt datoare cu ascultare canonică faţă de diaconi.

Presbiterii din orice treaptă isînt datori eu ascultare canonică faţă de episcopii din orice treaptă, se înţelege eu deosebirile pe oare le impune apartenenţa lor jurisdicţională de un episcop sau de altul, de un mitropolit sau de alte trepte mai înalte.

La rîndul lor, toate treptele episcopatului au îndatorirea ascultării canonice faţă de sinoade.

în legătură cu ascultarea canonică la care sînt îndatorate treptele clerului unele faţă de .altele, se face adeseori greşeala de a se minimaliza în faţa acestei îndatoriri, drepturile tot atît de canonice ale treptelor inferioare faţă de treptele superioare, socotindu-se uneori că treptele inferioare ar avea numai îndatoriri canonice nu şi drepturi canonice faţă de cele superioare. Cu deosebire se face această greşeală atunci cînd preoţii sau presbiterii sînt înfăţişaţi ca simpli delegaţi ai episcopilor, iar nu ceea ce sînt de fapt, o treaptă aparte a preoţiei sau a stării preoţeşti c'are există prin instituire divină. Se înţelege că privită poziţia presbiterilor faţă de episcop prin prisma socotinţei greşite că ei ar fi numai delegaţi ai episcopilor, îndatorirea lor la ascultarea canonică faţă de episcop apare fără reversul firesc al îndatoririlor, adică fără drepturile care le-ar reveni în mod tot iatît de canonic în raport cu treapta episcopală, pe cînd dacă treapta de presbiter este privită prin prisma instituirii ei divine, atunci îndatorirea ascultării canonice faţă de episcop apare dublată şi determinată mai precis în conţinutul său

prin drepturile canonice care îi revin în virtutea calităţii sale de treaptă de instituire divină, iar' nu de simplă instituire omenească, pe cale de delegare.

Pe de altă parte, ascultarea canonică în raporturile dintre slujitorii Bisericii constituie un exemplu care serveşte ca îndrumare permanentă pentru -credincioşi în privinţa ascultării cu care sînt datori şi aceştia la rîndul lor faţă de clerici, căci fără de pilda stării preoţeşti în această privinţă, numai povăţuiriile şi îndrumările verbale ale clerului nu ar reuşi să creeze şi să păstreze starea de bună rînduială ,în Biserică. Dar şi îndatorirea credincioşilor de a da ascultare clerului şi normelor după care se rînduiesc treburile vieţii bisericeşti este tot o ascultare canonică întemeiată pe obicei sau pe practica îndelungată a vieţii bisericeşti, precum şi pe anumite prevederi ale canoanelor (can. 84 ap.).

în această privinţă, mai grăitoare însă decît practica îndelungată şi decît îndrumările canoanelor sînt cuvintele Mîntuitorului adresate Sfinţilor Săi Apostoli iîn timpul pregătirii lor pentru misiunea cu care îi trimitea în lume, înzestrîndu-i şi eu mijloacele sau cu puterile necesare îndeplinirii acestei misiuni. Dîndu-le aceste puteri, le-a zis : «Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, aşa vă trimit şi Eu pe voi» (loan 20, 2). «Cine vă ascultă pe voi, pe Mine Mă ascultă, iar cine se leapădă de voi, de Mine se leapădă şi de cel ce M-a trimis pe Mine» (Luca 10, 16; Mt. 6, 40; loan 13, 20).

în aceste cuvinte ale Mântuitorului îşi are începutul întreaga ascultare canonică din Biserică, în primul rînd aceea la care sînt obligaţi cei ce fac parte din preoţie şi apoi aceea la care sînt obligaţi credincioşii faţă de slujitorii Bisericii.

Dar în afară de aceste două feluri de ascultări canonice, în Biserică se mai cunoaşte de la o vreme şi un al treilea fel de ascultare canonică şi anume acela care se practică în viaţa monahală. După cum se ştie, acest fel de ascultare constituie o îndatorire care se ia prin vot special sau printr-o iuruinţă aparte de către cei care intră în cinul monahal. Acest vot se numeşte votul ascultării şi reprezintă unul din cele trei voturi principale ale vieţii monastice care sînt : votul ascultării sau supunerii, votul sărăcirii de bună voie şi votul castităţii.

Dintre aceste voturi cel mai greu este tocmai votul ascultării, pentru că el nu rezidă într-o ascultare canonică simplă, ca aceea la care sînt obligaţi membrii clerului între ei sau credincioşii laici faţă de clerici, ci într-o ascultare extraordinară care obligă la supunerea necondiţionată a monahilor faţă de superiorii lor din cinul monahal şi în primul rînd faţă de episcopul în a cărui eparhie se găsesc. Această supunere necondiţionată implică completa lepădare de sine sau renunţarea la orice fel de drepturi, afară de acela fără de care un om nu ar putea să existe, adică dreptul la hrană, la îmbrăcăminte şi la adăpost. La toate celelalte drepturi monahul renunţă prin votul ascultării sau supunerii necondiţionate, aşa încît el apare în faţa superiorilor săi complet lipsit de drepturi, ceea ce nu este cazul în raporturile de supunere canonică dintre membrii clerului, precum şi în raporturile de ascultare canonică dintre credincioşii laici şi slujitorii Bisericii. Acest lucru trebuie bine precizat pentru a nu se încerca aplicarea rînduielilor privitoare la as-

cultarea canonică a monahilor şi în raporturile dintre membrii clerului sau în raporturile dintre aceştia şi credincioşi.

Sub acest întreit chip sub care se prezintă ascultarea canonică în Biserică, ea constituie una din pîrghiile principale pe care se reazemă întreaga structură socială a Bisericii, întreaga ei organizare şi lucrare, pentru că fără de ascultarea la care sînt îndatoraţi în felul arătat toţi membrii Bisericii, structura ei socială ar fi supusă destrămării, pentru că ar slăbi coeziunea membrilor Bisericii, nepăstrîndu-se între ei raporturile elementare de respect şi prin aceasta disciplina necesară. De asemenea fără de ascultarea canonică s-ar destrăma însăşi organizarea Bisericii, căci unităţile organizatorice ale Bisericii şi organele de conducere ale acestora ar fi lpsite de principalul element uman, pentru a se putea constitui, pentru a. putea dura şi lucra, aşa încît fără de acesta nici lucrarea Bisericii nu s-ar putea desfăşura în chip eficace.

Dar îndatorirea ascultării canonice, aşa precum am mai amintit se extinde şi îşi găseşte aplicare şi în raporturile dintre diversele instituţii sau aşezăminte ale Bisericii, precum şi în raporturile dintre unităţile ei organizatorice, locale şi teritoriale, cele inferioare fiind obligate să dea urmare îndrumărilor şi măsurilor luate de cele superioare.

Aceeaşi îndatorire există apoi şi între diversele tipuri de organe colegiale de conducere a Bisericii, adică între diversele feluri de sinoade sau de organe colective.

După cele arătate sau doar menţionate pe scurt, se poate vedea că ascultarea canonică se prezintă eu înfăţişarea şi cu rostul unui liant social în viaţa Bisericii, liant în alcătuirea sau în conţinutul căruia intră mai multe elemente, oare-i dau un rost deosebit de important şi anume : credinţa comună, normele religioase şi morale întemeiate pe credinţă şi în al treilea rînd normele juridice care precizează şi mai concret îndatorirea ascultării canonice.

Gheag al vieţii bisericeşti şi pîrghie tare a lucrării pe care o săvârşeşte Biserica în lume, ascultarea canonică nu poate fi localizată numai la vreo categorie de lucrări care se săvârşesc ân Biserică,, numai la anumite stări sau realităţi ale vieţii bisericeşti, ci ea ni se înfăţişează ca un veşmânt religios moral şi juridic al întregului corp al Bisericii, al întregii ei structuri şi lucrări. Aşa încît se poate spune că cine iese din ascultarea canonică iese din însăşi Biserica.

6. întîietatea onorifică în raporturile ierarhice dintre treptele clerului şi dintre scaunele principale ale Bisericii

în raporturile dintre oameni se ajunge în mod firesc să se dea unora mai multă consideraţie sau cinste decît altora. Prin acest fapt evident, Ii se recunoaşte celor ce Ii se dă această consideraţie o întîietate onorifică. Fenomenul se produce spontan în orice colectivitate omenească şi se întemeiază pe o preţuire din partea membrilor colectivităţii şi pe o manifestare sau exprimare liberă a voinţei acestora.

Dar în afara de această întîietate onorifică, firească şi spontană, în raporturile dintre oameni se mai acordă întîietate' onorifică şi în cadrul profesional restrîns, pe baza însuşirilor sau realizărilor mai deosebite a unora dintre cei ce au aceleaşi îndeletniciri.

Cînd întîietatea onorifică se conferă în acest chip firesc, ea este acceptată fără de nici o împotrivire, adică în acelaşi chip firesc în care se naşte şi se impune. Atunci însă cînd se caută ca o întîietate onorifică să fie dobîndită în alt chip, ea stîrneşte împotriviri şi în genere dă naştere la sentimente şi aprecieri negative, la adresa celor ce aleargă după întâietăţi. Însăşi această năzuinţă sau dorinţă este considerată ca expresie a păcatului vanităţii, de care au fost încercaţi pînă şi însăşi Sfinţii Apostoli. Se ştie doar că şi între ei s-a * pus la un moment dat în discuţie problema întîietăţii onorifice şi iau cerut chiar Mîntuitorului să le dezlege această problemă. Se ştie însă tot atît de bine că Mîntuitorul i-a mustrat pentru slăbiciunea lor şi nu a conferit nici unuia vreun fel de întîietate.

Cu toate acestea s-au făcut şi continuă să se facă dintr-o anumită vanitate şi din alte îndemnuri neevanghelice mari eforturi pentru a se demonstra că Sfîntul Apostol Petru ar fi avut nu numai o întîietate onorifică, ci chiar şi una de conducere, adică cu atribuţii de întîistătător între Sfinţii Apostoli. Din ace,astă pretinsă întîietate a Sfîntului Apostol Petru se caută apoi a se trage tot felul de concluzii, spre a se arăta că ar fi existat un primat al lui Petru, care apoi, ca element al tradiţiei apostolice, şi mai mult, ca element al Sfintei Tradiţii, ar fi fost transmis unor urmaşi mai mult decît ipotetici ai Sfîntului Apostol Petru, în lucrarea de conducere a Bisericii din Roma.

Cît de lipsit de temei obiectiv şi în genere cît de meşteşugită este întreaga încercare aceasta, se poate vedea cu uşurinţă din faptul că însuşi Mîntuitorul a refuzat să confere vreunuia dintre Sfinţii Săi Apostoli orice fel de întîietate, atunci cînd ei I-au pus această problemă. Ceva, mai mult, El i-a dezavuat şi i-a mustrat pentru faptul că s-au lăsat încercaţi de o asemenea vanitate sau stăpîniţi de o asemenea dorinţă.

De aci trebuie trasă concluzia clară că Mîntuitorul n-a socotit necesar să dea vreo întîietate vreunuia dintre Sfinţii Apostoli şi că nu i-a dat-o de fapt nici unuia. A doua concluzie, care trebuie trasă, este că dacă tocmai cu prilejul certei pentru întîietate dintre Apostoli nu i-a dat nici unuia vreo întîietate aceasta înseamnează că a luat o hotărîre tocmai contrară aceleia care i se atribuie. Şi în fine, a treia concluzie care se impune şi care anulează orice încercare de a-i atribui Mîntuitorului vreun act prin care El ar fi conferit vreo întîietate vreunuia dintre Sfinţii Săi Apostoli, este aceea că nu i se poate atribui Mântuitorului consimţirea la un act de vanitate, care ar însemna consimţirea din partea Lui la un păcat şi deci săvârşirea unui păcat din partea Mîntuitorului însuşi. Cine ar îndrăzni oare să hulească în acest chip împotriva lui Dumnezeu ?

Nu rămâne nici o îndoială că între Sfinţii Apostoli n-a existat o întîietate de onoare şi cu atît mai puţin vreo întîietate de altă natură şi ca urmare nu se poate atribui nici unui act al Mîntuitorului şi nici

vreunei 'tradiţii apostolice, instituirea de întîietăţi onorifice sau vreunei întîietăţi de conducere, ori jurisdicţionale între Sfinţii Apostoli.

întîietăţile oare au apărut în Biserică, ca întîietăţi onorifice, sînt cele întemeiate pe starea harică superioară, şi în cazul acesta avem de-a face cu cinstirea care se dă harului şi prin har persoanei care s-a învrednicit de el. Ca urmare întîietăţile de această natură sînt justificate, firesc şi legitime. In baza deosebirii de starea harică se impune chiar acordarea unui respect sau unei cinstiri deosebite celor din treptele superioare dfe stare harică de către cei din treptele inferioare. în aceasta constă chiar şi principalul temei al ascultării canonice.

Dar între Sfinţii Apostoli nu exista deosebire de stare harică ,• nici unul dintre ei *iu era superior sail inferior celuilalt sub acest raport. Ei erau toţi egali. Singura deosebire era aceea de vîrstă dar fără deosebire, toţi cei ce au fost cuprinşi de dorinţa întîietăţli, şi stăpîniţi de această ispită, s-au certat, cum se spune la Marcu 9, 35, iar Domnul i-a mustrat şi i-a povăţuit, arătîndu-le că între ei nu trebuie să se stabilească relaţii de tipul acelora care există între păgîni, ei relaţii cu totul noi, în privinţa cărora le-a dat nu numai îndrumarea, ci şi porunca expresă, ca tot cel ce vrea să fie întîiul între ei, să fie slujitorul tutufailor, căci la slujire iar nu la stăpînire i-a chemat pe ei Domnul şi prin ei pe toţi ceilalţi slujitori ai Bisericii.

Ţinîndu-se seama de modul în care s-au comportat Sfinţii Apostoli, după ce au trecut prin încercarea ispitei întîietăţii, nesocotindu-se nici unul dintre ei a fi mai mare sau întîiul între ceilalţi, şi urmînd pilda acestei comportări a Sfinţilor Apostoli, toţi episcopii s-au socotit egali între ei şi s-au comportat ca atare, nestabilindu-se în cadrul episcopatului nici un fel de ierarhie onorifică sau de altă natură. Ei fiind toţi egali sub raport haric, n-a intervenit în relaţiile dintre ei nici un fel de diferenţiere.

De asemenea şi între presbiteri şi între diaconi s-au păstrat aceleaşi raporturi, socotindu-se şi comportîndu-se ca egali între ei toţi cei ce aparţineau uneia dintre aceste trepte.

«

Cît priveşte raporturile dintre trepte, caracterizate prin ascultarea canonică despre care am vorbit în alt loc, aceasta întemeindu-se în mod principal pe cinstirea care se acordă stării harice superioare de către persoanele şi starea harică inferioară, se înţelege că în reglementarea lor intră ca element de bază întîietatea treptelor superioare faţă de cele inferioare. Cei care au nesocotit această rînduială au fost chemaţi la ordine de către autoritatea bisericească inclusiv prin norme canonice.

Cu timpul însă, datorită faptului că în constituirea puterii sau a autorităţii bisericeşti intră pe lîngă elementul sau factorul divin, reprezentat de harul preoţiei, încă şi elementul sau factorul uman, reprezentat de voinţa credincioşilor şi a clerului, s-a ajuns ca în raporturile ierarhice dintre treptele clerului să se stabilească anumite întîietăţi determinate de intervenţia factorului uman, prin crearea treptelor ierarhice de instituire bisericească. în cazul acestora, prin intervenţia voinţei

omeneşti, deodată cu unele trepte clericale de instituire bisericească s-au creat noi raporturi între treptele clerului de instituire divină, raporturi caracterizate prin 'întîietatea treptelor mai înalte de instituire bisericească faţă de cele trei trepte de bază, adică faţă de treptele de instituire divină.

în felul acesta s-a ajuns, după cum am văzut, să se acorde unor episcopi, unor preoţi, unor presbiteri şi unor diaconi, întîietate onorifică faţă de alţii din aceeaşi treaptă, iar mai tîrziu s-a ajuns chiar să li se acorde treptelor de instituire bisericească, dezvoltate ca trepte superioare din cele de instituire divină, şi o întîietate jurisdicţională,

Considerentele care au dus la aceasta sînt:

Considerentul cel mai vechi, pe baza căruia s-a iniţiat diferenţierea între episcopi sau între presbiteri sau .între diaconi prin acordarea întîietăţii onorifice unora dintre ei, a fost tăria credinţei şi destoinicia cu care unii dintre aceştia îşi duceau la îndeplinire misiunea, ridicînau-se deasupra slujitorilor care nu vădeau aceeaşi tărie a credinţei şi acelaşi ataşament faţă de misiunea lor. Mulţi dintre cei care străluceau prin tăria credinţei, au devenit mărturisitori sau chiar mucenici. Celor care străluceau prim tăria credinţei, prin lepădare de sine şi prin dedicare deplină slujirii Bisericii Ii se dădea în mod firesc o cinste deosebită, atît din partea credincioşilor, cît şi din partea celorlalţi slujitori. la această cinstire se adăuga una deosebită care-i aşeza în rîndurile sfinţilor mucenici sau mărturisitori, pe aceia care erau proslăviţi de Domnul cu puterea de a suferi moartea martirică sau supliciile de mărturisitor.

Cei care le urmau unora ca aceştia în slujirea Bisericii, fie ca episcopi, fie ca presbiteri, fie ea diaconi, se străduiau să nu fie mai prejos decît înaintaşii lor şi în felul acesta s-a ajuns ca unele scaune episcopale şi unele Biserici să fie cinstite în chip deosebit, ca locuri în care au strălucit prin credinţă şi prin alte însuşiri izvorîte prin puterea credinţei, o seamă de episcopi, de preoţi sau diaconi.

în al doilea rînd, pentru a se acorda o cinste deosebită unor slujitori bisericeşti şi mai ales episcopilor, s-a avut în vedere considerentul că unii dintre aceştia păstoreau Biserici din cetăţi sau din alte localităţi în care desfăşuraseră şi unii dintre Sfinţii Apostoli lucrarea lor mîntuitoare. Cu deosebire scaunelor episcopale din cetăţile în care Sfinţii Apostoli desfăşuraseră lucrarea lor. timp îndelungat, au dobîndit o cinstire mai mare, fiind numite simbolic *«scaune apostolice».* Se înţelege că în asemenea cazuri şi episcopilor care le ocupau li se dădea o cinste care se răsfrîngea asupra lor, din cinstirea ce se acorda scaunelor apostolice pe care le ocupau.

Al treilea considerent pe baza căruia s-a acordat o cinste mai deosebită unora dintre episcopi, a fost acela care a determinat şi crearea unor demnităţi mai înalte de instituire bisericească, cum şu fost cea de protoierarh, adică de protos sau de primat între ceilalţi ierarhi, apoi cea de mitropolit, de arhiepiscop, de exarh, de patriarh. Acesta consta în poziţia pe care o avea cetatea de reşedinţă a unui episcop, fie într-o unitate bisericească mai mare, constituită fie în cadrul etnic, fie în cadrul unităţilor terdtorial-administrative ale Statului.

Episcopilor din aceste cetăţi ca şi altora oare rezidau în localităţi cărora li se acordau de către puterea de stat unele privilegii deosebite, au adăugat la poziţia lor centrală şi o poziţie onorifică sau o cinstire deosebită, ca întîistătători ai unităţilor bisericeşti constituite în cadrul respectivelor unităţi naţionale sau teritoriale.

La întîietatea de onoare a acestora s-a adăugat în curînd şi o întâietate jurisdicţională, fără însă ca aceasta să încalce drepturile fiecărui episcop relative la eparhia proprie.

Pentru consacrarea acestei întîietăţi onorifice nu s-au emis iniţia! nici un fel de legi bisericeşti scrise, căci era suficient obiceiul. Mai tîrziu, prin diverse canoane, s-a rînduit ca eipscopii din unităţile teritoriale respective să recunoască întîietatea onorifică a ierarhilor din cetăţile centrale sau din capitalele acelor unităţi. In acest sens dispune mai întîi canonul 34 apostolic, apoi canoanele 4, 5, 6 ale sinodului I ecumenic ş.a.

Mergînidu-se pe linia acordării de întîietăţi onorifice treptelor ierarhice superioare de instituire bisericească orînduite paralel cu dezvoltarea organizaţiei bisericeşti, precum şi cu adaptarea acesteia la formele organizaţiei de stat, s-a ajuns apoi ca prin unele canoane să se confere întîietăţi onorifice episcopilor din centrele teritoriale tot mai mari şi să se consacre o adevărată ierarhie onorifică a principalelor scaune din Biserica veche, stabilindu-se mai întîi că întîietatea de cinste între toate scaunele Bisericii se cuvine mai întîi scaunului din Roma, apoi celui din Alexandria şi celui din Antiohia. După acestea urmau alte scaune apostolice, în frunte cu cel din Efes. Oît despre scaunul Ierusalimului, deşi întîietatea lui reală iar nu numai onorifică era mai presus de orice discuţie faţă de toate celelalte'scaune principale din Biserica veche, ea a fost trecută cu vederea, tocmai datorită faptului că 1a stabilirea ierarhiei onorifice dintre principalele scaui:e ale Bisericii vechi nu s-a ţinut seama de însemnătatea religioasă a acestor scaune, ci de însemnătatea lor lumească, adică de însemnătatea lor politică, economică, culturală şi general-istorică.

De fapt, adoptarea acestui criteriu pentru ierarhizarea, onorifică a principalelor scaune din Biserica veche, a decurs cu necesitate din procesul mai vechi de adaptare a organizaţiei bisericeşti la formele organizaţiei de stat. Căci, precum în mod firesc în cadrul acestui proces i s-a zis episcopului din capitala unei provincii, adică din metropola unei provincii, mitropolit, şi precum în mod tot atît de firesc şi de simplu i s-a zis apoi episcopului din capitala unei dieceze exarh, tot astfel s-a ajuns ca ierarhilor din cetăţile cu însemnătate nu numai teritorială, ci cu însemnătate pentru întregul imperiu, adică cu însemnătate politică, economică, culturală şi general-istorică, să li se zică în cele din urmă patriarhi, după ce li s-a acordat întotdeauna o cinstire mai mare şi ca simpli episcopi, şi ea mitropoliţi, ca arhiepiscopi sau ca exarhi.

Care au fost aceşti episcopi ?

Precum am amintit, ei au fost iniţial : episcopii din Roma, din Alexandria şi din Antiohia. Episcopii din Roma, pentru că erau episcopii din capitala imperiului, iar episcopii din Alexandria şi din An-

tiohia, pentru că acestea erau după Roma cele mai importante centra cu însemnătate politică, economică, culturală şi istorică din întreg imperiul.

Canonul 6 al sinodului I ecumenic arată că întîietatea după scaune ca întîietate onorifică şi cu anumite drepturi jurisdicţionale, pentru fiecare, în cadrul teritoriului respectiv, dar pentru nici unul dintre ele cu drepturi jurisdicţionale în cadrul Bisericii întregi, s-a stabilit pe cale de obicei şi dispune ca acest obicei să se păstreze aşa cum s-a statornicit.

Canonul 2 al sinodului II ecumenic reia această dispoziţie şi constatînd că între timp, pe cale de dezvoltare a organizării Bisericii au mai dobîndit întîietăţi onorifice şi alte scaune, dispune ca şi poziţiile mai înalte ale acestora să fie respectate.

Dar ceea ce este mai important în privinţa ierarhizării onorifice a principalelor scaune din Biserica veche şi a sublinierii criteriului după care s-a făcut această ierarhizare, este dispoziţia canonului 3 al sinodului II ecumenic al cărui text este . următorul : «Iar episcopul Constantinopolului să aibă întîietate de onoare după episcopui Romei pentru că Constantinopolul este noua Romă».

Din textul acestui canon se vede pe deasupra 'oricărei îndoieli sau pe deasupra oricărei putinţe de controversă, că criteriul pe baza căruia se stabileşte ierarhia onorifică între cele două principale scaune de atunci ale Bisericii este însemnătatea politică a cetăţilor în care îşi aveau reşedinţa aceste scaune.

In ce consta această însemnătate politică? în faptul'că Roma veche era capitala veche a imperiului roman, iar Constantinopolul devenise noua capitală a imperiului (de la anul 330 înainte) şi îip. această calitate, precum şi spre a nu se lăsa loc pentru nici o îndoială în privinţa motivului pentru care se stabileşte că scaunului din Constantinopol i se conferă locul al doilea după Roma, în ierarhia întîietăţii onorifice a principalelor scaune onorifice, i se zice Constantinopolului Roma nouă, ca să înţeleagă toţi cei de atunci că este vorba de a doua capitală sau de noua capitală a imperiului.

Această precizare a mai fost necesară şi pentru a se răspunde prin ea obiecţiilor pe care le făceau împotriva trecerii scaunului din Constantinopol pe locul al doilea din ierarhia onorifică a principalelor scaune de atunci, scaunele din Alexandria şi din Antiohia, care în baza vechiului obicei în chip tradiţional, precum şi pentru raţiuni politice şi religioase, se găsiseră pînă atunci pe locurile doi şi trei în ierarhia respectivă după scaunul Romei.

Prin precizarea că este vorba de întîietatea de onoare (can. 3 II ec.) care- se conferă scaunului din Constantinopol, după acela al Romei, se arată că numai de aceasta a fost vorba, iar nu de vreo întîietate jurisdicţională, în Biserica întreagă, problemă care nu s-a pus şi nu s-a dezbătut pentru că nu exista vreo astfel de întîietate (nu se cunoştea şi nu interesa). Căci dacă ar fi'existat sau s-ar fi pus o astfel de problemă, atunci sinodul II ecuniGTiic s-ar fi pronunţat şi asupra ei, nu numai asupra întîietăţii de onoare şi anume în legătură cu aceasta, aşa cum s-a pronunţat prin canonul 2 asupra întîietăţii jurisdicţionale a

unora dintre scaune, in cadrul teritoriului restrîns şi cum se pronunţase şi canonul 6 al sinodului I ecumenic, inclusiv despre întîietatea jurisdicţională în cadrul teritorial restrîns al scaunului din Roma.

Că într-adevăr sinodul II ecumenic şi deci Biserica de atunci, a stabilit drept criteriu pentru ierarhizarea onorifică a scaunelor principale din acea vreme, însemnătatea politică a cetăţilor de reşedinţă a acestora şi că hotărârea cuprinsă în canonul 3 al sinodului II ecumenic se referă numai la ierarhia onorifică a principalelor două scaune, iar nicidecum şi la vreo ierarhie jurisdicţională a acestora, sau la vreun primat de jurisdicţie al scaunului Romei faţă de celelalte scaune principale sau faţă de întreaga Biserică, ne arată într-un mod mai aţmănunţit şi mai explicit, ba chiar atît de explicit, încît este pe înţelesul oricui, canonul 28 al sinodului IV ecumenic, care reprezintă o reluare şi o tîlcuire autentică a canonului 3 al sinodului II ecumenic.

Cu alte cuvinte, avem de-a face cu un document oficial de interpretare de către cea mai înaltă autoritate bisericească, adică de către un sinod ecumenic al unui text de canon adoptat de un sinod ecumenic anterior.

In canonul 28 al sinodului IV ecumenic mai întîi se arată că s-a citit în faţa sinodului IV ecumenic textul canonului 3 al sinodului II ecumenic, şi se spune pe drept cuvînt, că sinodul II ecumenic i-a dat scaunului din Constantinopol întîietatea onorifică după scaunul Romei, socotindu-1 vrednic de această cinste, întrucît Constantinopolul a devenit capitala cea nouă a imperiului.

„ De asemenea se arată că cinstea cea mai înaltă I se cuvine scaunului din Roma şi rămîne pe seama acestuia, fiindcă Roma este vechea capitală a imperiului. în ce priveşte însă prerogativele sau drepturile de jurisdicţie a celor două scaune, nu există nici o ierarhie, ci amîndouă sînt egale, avînd aceleaşi drepturi sau privilegii. Cu alte cuvinte se admite numai o ierarhie onorifică în virtutea căreia întîietaea de această natură îi revine scaunului Romei, iar scaunului din Constantinopol îi revine locul doi, după Roma, dar se specifică în mod clar că această ierarhie priveşte numai poziţia onorifică nu şi cea jurisdicţională a celor două scaune, căci sub acest raport ele sînt şi rămîn egale, conferindu-se în această privinţă aceleaşi privilegii Romei noi ca şi Romei vechi.

Arătîndu-se deci că în Biserică există numai o ierarhie onorifică între principalele ei scaune ierarhice, şi prin canonul 28 al sinodului IV ecumenic, care precizează că sub raport jurisdicţional, scaunul din Constantinopol este egal cu scaunul Romei, se arată că nici un scaun din vremea aceea nu avea întîietate jurisdicţională nici faţă de celelalte scaune şi nici dincolo de limitele marii unităţi teritoriale în fruntea căreia se găsea, adică nici peste mai multe unităţi de acest fe] şi cu atît mai puţin în întreaga Biserică. Cu alte cuvinte nu se cunoştea existenţa vreunui primat de jurisdicţie în întreaga Biserică, nu se ştia nimic şi nu se admitea nici măcar ipotetic existenţa vreunui asemenea primat, care dacă realmente ar fi existat sau dacă ar fi fost socotit îndreptăţit, s-ar fi recunoscut existenţa Iui şi s-ar fi consacrat prin-

tr-o hotărîre sinodală în legătură eu primatul onorific asupra căruia s-a pronunţat deja al doilea sinod ecumenic, în sensul că acesta i se recunoaşte scaunului din Roma.

Era foarte firesc şi chiar inevitabil — cu acest prilej, cînd a fost vorba de tîlcuirea în amănunt şi în mod cît se poate de precis a canontilui 3 al sinodului II ecumenic, de către un alt sinod ecumenic, întrunit la o atît de mare distanţă de timp de sinodul II ecumenic — ca problema primatului de jurisdicţie în întreaga Biserică-, să facă şi ea obiectul discuţiei în cadrul sinodului şi acesta să se pronunţe, fie pozitiv fie negativ asupra ei. Or, nici o urmă despre aşa ceva. Atunci, pe ce se poate întemeia pretenţia la un astfel de primat, cînd cele mai autentice şi cele mai cu greutate documente ce ni s-au păstrat din Biserica veche, adică nişte canoane, şi nu unul singur, ci mai multe, ale sinoadelor ecumenice, deci ale celei mai înalte autorităţi a Bisericii atestă în mod atît de clar şi de indubitabil inexistenţa vreunui primat de jurisdicţie asupra întregii Biserici ?

Mai mult, la aproape un sfert de mileniu după sinodul IV ecumenic, adică ia sesiunea a doua a sinodului VI ecumenic din anul 692, reluîndu-se problema primatului de onoare în Biserică şi a ierarhiei onorifice a principalelor scaune din Biserică, prin canonul 36 al acestui sinod se reia, se reconfirmă şi se tîlcuieşte din nou în chipul cel mai autentic posibil atît canonul 3 al sinodului II ecumenic, cît şi canonul 28 al sinodului IV ecumenic, dispunîndu-se în felul următor : «Reînnoiad cele legiferate de către cei 150 de sfinţi părinţi care s-au adunat în această de Dumnezeu păzită şi împărătească cetate, precum şi a celor 630 de sfinţi părinţi care s-au întrunit în sinodul de la Calcedon, hotărîm : ca scaunul Constantinopolului să se bucure de aceleaşi privilegii, întîietăţi, ca şi scaunul Romei vechi, şi ca în lucrurile bisericeşti să dobîndească aceeaşi mărime (să se înalţe) ca şi acela, fiind al doilea după aeeîa, după oare să se numere scaunul marii cetăţi a alexandrinilor, apoi al Antiohiei şi după acesta al cetăţii ierusalimitenilor».

Şi hotărîrea pe care o cuprinde textul acestui canon este de o precizie şi de o claritate care nu lasă nimic de dorit. Ea reprezintă o a treia hotărîre a unui sinod ecumenic în aceeaşi chestiune a întîietăţii onorifice a principalelor scaune din Biserica veche, tîlcuind în mod expres hotărîrile celorlalte două sinoade ecumenice anterioare, luate în aceeaşi chestiune.

Avem de-a face prin urmare cu hotărîrile a trei sinoade ecumenice, care atestă că în Biserica veche nu exista decît un primat sau o întîietate de onoare în raporturile dintre principalele scaune de atunci şi că nu exista, nu se cunoştea şi nu se pomenea vreun primat jurisdicţional asupra întregii Biserici.

Este evident că în faţa unor atari documente, emanate de la cea mai înaltă autoritate bisericească, documente asupra autenticităţii cărora nu încape nici o discuţie, invocarea oricăror alte mărturii sau pretinse mărturii din unele scrieri, adevărate sau apocrife, precum şi invocarea unor expresii simbolice din scrierile respective sau din alte pretinse mărturii, în care ar fi vorba despre un primat de jurisdicţie,

nu pot avea nici o valoare probatorie, pentru că nimeni nu poate înlocui autoritatea sinoadelor ecumenice cu autoritatea oareeăror scrieri sau scriitori, chiar dacă toate celelalte documente, fie şi autentice, ar cuprinde vreo mărturie contrară documentelor unor sinoade ecumenice.

Se ştie doar că sinoadele ecumenice sînt cele care au stabilit sau au fixat în scris mai bine decît oricare alte documente şi într-o calitate unică pe care n-au avut-o alt alcătuitor de documente, atît Sfînta Tradiţie cît şi tradiţia generală a Bisericii, inclusiv. obiceiul juridic sau practica canonică a Bisericii, iar dacă în documentele sinoadelor ecumenice nu este vorba decît de primatul de onoare al unor scaune mai importante şi între ele de primatul de onoare al scaunului Romei, ca cel mai înalt şi unanim acceptat în întreaga Biserică, iar nicidecum de vreun primat de jurisdicţie, adică de vreo întîietate jurisdicţională a vreunuia dintre acele scaune din întreaga Biserică, este clar că un asemenea primat n-a existat, nefiind atestat nici de obiceiul juridic, nici de legiferarea canonică.

Întîietatea onorifică sau primatul de onoare în felul în care acesta a fost recunoscut scaunului Romei în întreaga Biserică, precum şi celorlalte principale scaune ierarhice de asemenea în întreaga Biserică, însă pe locurile doi, trei, patru şi cinci după scaunul Romei, s-au stabilit mai întîi pe cale de obicei. Ele au fost apoi completate şi precizate pe cale de legiferare canonică, aşa precum s-a văzut prin hotărîri ale sinoadelor II, IV şi VI ecumenice.

Ţinînd seama de întîietatea acestor scaune şi de ierarhia care se stabilise între ele pînă la sinodul IV ecumenic, acest sinod a conferit ierarhilor din scaunele respective titlul onorific cel mai înalt cunoscut pînă atunci în viaţa Bisericii şi anume titlul de patriarh. Desigur cu timpul şi ac^st titlu a dobîndit un conţinut juridic format din drepturi şi îndatoriri, iar iniţial el a avut numai caracter onorific.

Sinodul IV ecumenic, la conferirea titlului de patriarh a urmat întocmai irînduial'3 stabilită pînă aci prin obicei şi prin legiferare canonică, în pri/inţa scaunelor principale ale Bisericii, precum şi în privinţa ordinii lor ierarhice. ,

Precum s-a văzut aceste scaune erau : Roma, Constantinopol, Alexandria şi Antiohia. Sinodul IV ecumenic a adăugat însă la acestea şi un al cincilea scaun, care era lipsit de însemnătate politică, economică sau culturală, dar care avea o însemnătate religioasă mai mare decît toate celelalte şi prin aceasta şi o însemnătate istorică pentru Biserică, mai mare decît era sau decît putea deveni vreodată aceea a vreunul alt scaun. Acesta era scaunul din Ierusalim, a cărui însemnătate relevată nu mai putea fi trecută cu vederea. Lui i s-a rezervat totuşi abia locul din urmă, adică locul cinci în ierarhia onorifică a principalelor scaune din Biserica veche, lucru foarte grăitor şi semnificativ chiar pentru confirmarea celor spuse pînă aci în privinţa întîietăţi! onorifice şi a ierarhiei onorifice dintre scaunele principale ale Bisericii.

Ce semnificaţie are într-adevăr faptul că sfîntul scaun al Ierusalimului este aşezat tocmai în urma celorlalte patru scaune ierarhice principale din Biserica veche ?

Acest fapt are semnificaţia unei dovezi noi şi atît de grăitoare, că adevăratul criteriu de care s-a folosit Biserica în ierarhizarea onorifică a scaunelor sale principale, nu a fost un criteriu religios, cum s-a încercat a se pretinde mai tîrziu, ci un criteriu lumesc, criteriul politic, adică al însemnătăţii politice şi profane în genere a cetăţilor în care rezidau scaunele respective.

Că lucrurile nu se prezintă altfel şi nici nu se poate imagina vreo încercare reuşită de a le prezenta ca şi cum s-ar fi folosit vreun criteriu religios la ierarhizarea onorifică a principalelor scaune din Biserica veche, rezultă cum nu se poate, mai limpede din faptul că Ierusalimul, a cărui însemnătate religioasă nu poate fi comparată cu a nici unui scaun apostolic, a fost pus tocmai pe locul cel din urmă al celor cinci scaune principale, ierarhizarea celor dinaintea lui făcîndu-se după însemnătatea politică sau profană a cetăţilor în care ele rezidau.

Toţi cei cinci patriarhi apar ca avînd aceeaşi poziţie onorifică în raport cu ierarhii din unităţile în fruntea cărora se găseau şi ca deplin egali între ei sub raport jurisdicţional. Ridicîndu-i sinodul IV ecumenic deasupra celorlalţi ierarhi ai Bisericii, cei cinci patriarhi formează un grup deosebit, o pentadă de conducători principali ai Bisericii sau de pentarhi. Lucrării deosebite şi comune acestor cinci patriarhi în conducerea vieţii bisericeşti, s-a zis pe drept cuvînt pentarhie, adică conducere prin cinci căpetenii.

Existenţa însăşi a grupului de cinci patriarhi şi constituirea lor în căpetenie pentarhică a Bisericii, arată că ei erau egali şi atestă în acelaşi timp inexistenţa vreunui primat de jurisdicţie în Biserică.

Fiecare din membrii pentarhiei şi toţi împreună dobîndesc mai întîi o poziţie onorifică nouă care evoluează apoi sp/e o poziţie jurisdicţională a întregului grup sau corp al celor cinci patriarhi.

Poziţia aceasta onorifică nouă a celor cinci patriarhi, precum şi ierarhia onorifică ce s-a stabilit într-un timp îndelungat între ei, se confirmă de practica vieţii bisericeşti precum şi de legislaţia bisericească a împăratului Justinian ca şi de hotărîrile sinodului IV ecumenic.

Dar nici una din acestea, adică nici practica vieţii bisericeşti, nici legislaţia lui Justinian şi nici hotărîrile sinodului IV ecumenic, nu cunosc vreun primat de jurisdicţie în Biserica întreagă, ci tot numai un primat de onoare.

Intre timp a mai apărut şi titlul onorofic de patriarh ecumenic pe seama patriarhului din Constantinopol, titlu prin care s-a subliniat într-o formă nouă întîietatea de onoare a patriarhului din Constantinopol faţă de ceilalţi patriarhi orientali. Dar apariţia acestui titlu nu afectează totuşi prin nimic ierarhia onorifică care se stabilise pînă aci între principalele scaune ale Bisericii vechi.

După ce am văzut cele trei principale considerente pe baza. cărora s-a procedat mai întîi la o diferenţiere onorifică între slujitorii Bisericii, şi îndeosebi între episcopi, şi după ce ne-am ocupat mai cu de-amănuntul de cel de al treilea considerent, acesta eomportînd lămuriri mai ample din pricina controverselor iscate în jurul lui, menţionăm acum şi al patrulea şi ultimul considerent, pe baza căruia, deşi în cea mai mică şi mai neînsemnată măsură, s-a procedat la conferirea unor întîietăţi

onorifice în raporturile dintre slujitorii mai înalţi ai Bisericii, Acesta este considerentul religios pe care l-am amintit în mod inevitabil, în legătura cu cel de-al tireilea considerent de care ne-am ocupat anterior.

Dar în ce constă acest considerent ? In însemnătatea religioasă a localităţii în care rezidează un slujitor bisericesc şi în preţuirea corespunzătoare a acestei localităţi.

Din cele ce se ştiu, din istoria Bisericii, şi din istoria dezvoltării organizaţiei bisericeşti, rezultă că însemnătatea religioasă a localităţilor în care au rezidat sau rezidează unii ierarhi ai Bisericii, nu a constituit şi nu constituie nici astăzi decît cel din urmă criteriu care se foloseşte pentru conferirea unei trepte onorifice pe seama ierarhilor respectivi sau pentru stabilirea unei ierarhii onorifice între ei. Acest lucru este cît se poate de evident şi s-a relevat îndeajuns de limpede în legătură cu poziţia scaunului din Ierusalim în ierarhia onorifică a principalelor scaune din Biserica veche.

In faţa acestui exemplu, nimeni nu poate să invoce în mod serios vreun argument pentru a încerca să demonstreze că ierarhizarea onorifică a scaunelor principale din Biserica veche s-ar fi făcut după criterii religioase, între care după criteriul apostolicităţii scaunelor. într-un asemenea caz ar fi trebuit, cum am mai arătat, ca ierarhia principalelor scaune din Biserica veche să înceapă cu scaunul din Ierusalim şi să includă neapărat şi scaunul din Efes şi cel din Corint şi cel din Tesalonic şi atîtea altele de al căror caracter apostolic nu s-a mai sesizat nici o autoritate bisericească pentru a proceda la includerea lor în lista scaunelor principale din Biserica veche şi de mai tîrziu, stabilindu-se locurile ce le-ar fi revenit în virtutea apostolicităţii lor.

Cea dintîi cinstire deosebită care i s-a arătat chiar şi Sfîntului scaun al Ierusalimului din partea autorităţii superioare a întregii Biserici, este aceea pe care i-o face sinodul I ecumenic prin canonul 7, care întemeiat pe obicei «şi pe tradiţia veche», dispune să- i se acorde o cinstire deosebită episcopului din Ierusalim, dar fără a se ştirbi prin aceasta jurisdicţia scaunului mitropolitan din Cezareea Palestinei sub care se găsea episcopul Ierusalimului.

De aci înainte, problema scaunului de la Ierusalim s-a menţinut în actualitate, dar nu s-a rezolvat prin ridicarea lui la o cinste superioară mitropoliţilor şi exarhilar' decît prin sinodul IV ecumenic care i-a conferit titlul onorific de patriarh, situîndu-1 totuşi numai pe al cincilea loc, după ceilalţi patru, despre care a fost vorba mereu.

Întîietatea onorifică în raporturile ierarhice dintre treptele mai înalte de slujitori bisericeşti, precum şi ierarhia onorifică dintre aceste scaune, stabilite în decursul istoriei, pe considerentele menţionate care au fost folosite ca principale criterii în această privinţă, au dus şi la anumite întîietăţi jurisdicţionale, precum şi la ierarhizări de această natură, stîrnind felurite neînţelegeri şi chiar conflicte destul de grave în viaţa Bisericii, nu numai între pretendenţii la jurisdicţii mai înalte, ci şi între părţi întregi din Biserica creştină. Tocmai aceste neînţelegeri şi conflicte au dus în cele din urmă, prin formularea pretenţiei la o întâietate jurisdicţională şi la un primat jurisdicţional în întreaga Biserică, la schisma dintre Biserica de Răsărit şi cea de Apus.

Se ştie că deşi Biserica veche n-a cunoscut vreun primat universal de jurisdicţie, de la o vreme scaunul Romei a început a formula pretenţii la un astfel de primat şi a născocit în consecinţă tot felul de mărturii false şi meşteşugite pe baza cărora voia să demonstreze că pe baza unor astfel de dovezi cu putere probatorie, el ar fi moştenit o asemenea putere, adică un asemenea primat de la însuşi Sfîntul Apostol Petru şi cu toate că sinoadele ecumenice nu cunosc şi nu recunosc un asemenea primat, el totuşi ar exista şi ar fi întemeiat.

Pentru a ne lămuri şi mai de aproape asupra acestei chestiuni, vom supune-o unei examinări aparte.

7. Chestiunea întîietăţii sau a primatului ierarhic jurisdicţional

în afară de întîietatea onorifică sau de primatul ierarhic onorific, în viaţa Bisericii a apărut de la o vreme şi o anumită întîietate jurisdicţională, precum şi tendinţa de a se impune şi un anume primat ierarhic jurisdicţional asupra întregii Biserici.

In ceea ce priveşte prima chestiune a întîietăţii jurisdicţionale, lucrurile s-au petrecut oarecum în mod firesc şi s-a ajuns ca întîietăţile jurisdicţionale să dubleze cu timpul întîietăţile onorifice, adică să se dea întîietăţiior onorifice cîte un conţinut jurisdicţional.

Acest proces al dublării întîietăţiior onorifice de întîietăţi jurisdicţionale s-a produs la toate eele trei niveluri ale treptelor preoţiei de instituire divină, dar în mod mai accentuat la nivelul treptei episcopale.

Se ştie doar că din rîndurile diaconilor s-au ridicat protodiaconii şi arhidiaconii, care pe lîngă întîietatea onorifică în cinul diaconesc, au dobîndit şi anumite drepturi prin care li s-a consacrat o poziţie superioară de natură jurisdicţională faţă de diaconii simpli. La fel s-au petrecut lucrurile şi cu protopresbiterii şi eu arhipresbiterii.

Paralel cu apariţia şi cu cristalizarea unor întîietăţi jurisdicţionale in treapta diaconiei şi a presbiteratului, s-au ivit şi întîietăţi jurisdicţionale în treapta episcopatului, dar procesul dezvoltării acestora a durat mai mult şi nu s-a desfăşurat chiar atît de neted ca în cazul celorlalte două trepte.

în rîndurile episcopilor egali între ei şi diferenţiaţi doar sub raport onorific după diverse considerente, au început să apară de prin veacul al doilea primaţi, protoşi sau protoierarhi cărora li s-au conferit sau li s-au recunoscut, pe cale de practică mai îndelungată sau prin obicei,, anumite drepturi care s-au adăugat la poziţiile lor onorifice sau la întîietatea sau titlurile lor onorifice. Astfel ei au primit prin consimţămîntul unui anumit număr de episcopi dreptul de a convoca şi a prezida sinoadele episcopale şi sinoadele mixte, dreptul de a reprezenta aceste sinoade sau grupurile respective de episcopi care alcătuiau sinodul, în faţa altor grupuri de episcopi sau altor sinoade, precum şi faţă de autoritatea de stat, a,poi dreptul şi îndatorirea de a se îngriji de alegerea şi hirotonirea episcopilor în scaunele rămase vacante, etc. .

Toate aceste drepturi au dat un conţinut jurisdicţional ,întâietăţii lor onorifice, iar canoanele au sfîrşit prin a transcrie rînduielile statornicite prin obicei, în formă de legi pozitive. Astfel s-a procedat în cazul protoierarhilor prin canonul 34 apostolic, apoi în cazul mitropoliţilor prin canoanele 4, 5 şi 6 ale sinodului I ecumenic şi prin numeroase alte canoane ulterioare, pînă după sinodul VII ecumenic, adică inclusiv în canoanele sinodului local, întrunit la Constantinopol în anul 861.

De asemenea, referindu-se direct la obiceiul care se statornicise, canonul 6 al sinodului I ecumenic a consacrat anumite drepturi jurisdicţionale a celor mai importante scaune din Biserica veche, şi anume ale scaunului din Alexandria, ale celui din Roma şi ale celui din Antiohia, pe care le enumeră în această înşirare menţionată aci, iar nu în ordinea statornicită tot pe cale de obicei, care situează Roma în fruntea celorlalte scaune. •

Dar faptul că acest canon înşiră cele trei scaune principale din Biserica veche în ordinea arătată, constituie o dovadă pe de o parte că ele erau egale sub raport jurisdicţional, iar pe de altă parte şi implicit, că nu exista nici un primat general de jurisdicţie în Biserică, adică nici un primat de jurisdicţie universală.

Canonul mai exprimă că întîietatea jurisdicţională a acestor scaune, inclusiv a scaunului Romei, se întemeiază pe obicei, iar nicidecum pe vreun drept de altă natură, pe vreun text din Sfînta Scriptură, .care ar cuprinde vreo rînduială stabilită de Mântuitorul sau de vreunul din Sfinţii Apostoli, cum s-a pretins mai tîrziu.

Întîietatea de jurisdicţie pe care o consacră canonul 6 al sinodului I ecumenic celor trei scaune amintite, este de natură exarhală, cu alte cuvinte ea depăşeşte pe cea mitropolitană, dar se specifică în partea finală a canonului că drepturile mitropoliţilor nu: vor fi atinse.

Avem prin urmare de-a face la sinodul I ecumenic cu recunoaşterea şi consacrarea întîietăţii jurisdicţionale a două trepte ierarhice superioare şi anume a treptei de mitropolit şi a treptei de exarh. De asemenea se consacră în canoanele sinodului I ecumenic egalitatea de jurisdicţie între ierarhii cărora li se recunoaşte fie în'tîietajtea jurisdicţională de mitropolit, fie aceea de exarh.

In acelaşi fel se rînriuieşte şi prin canonul 2 al sinodului II ecumenic în care se consacră atît întîietatea, de onoare, cît şi cea jurisdicţională a exarbilor din scaunele Alexandriei şi Antiohiei, în conformitate cu cele hotărîte prin canonul 6 al sinodului I ecumenic apoi şi altor scaune importante şi anume scaunelor din Efes, din Cezareea Capadociei şi din Heracleea, acestea aflîndu-se în capitalele diecezelor : Asia, Pont şi Tracia. Urmînd întocmai celor hotărîte şi prin canonul 6 al sinodului I ecumenic, canonul 2 al sinodului II ecumenic arată şi mai explicit, că potrivit celor hotărîte la Niceea, este evident că rînduiala privitoare la dieceză, nu desfiinţează rînduiala cea cu privire la mitropolii, care trebuie să fie observată.

In numeroase canoane ulterioare, ale sinoadelor ecumenice, ca şi în diverse canoane ale sinoadelor locale, se cuprind dispoziţii care consacră întîietatea jurisdicţională a mitropoliţilor şi a exarhilor, sporind

drepturile acestora sau specificîndu-le mai cu de-amănuntul, cum fac de exemplu canoanele 6 Sardica, canoanele 9, 11, 12, 13, 14, 15, 19, 20 Antiohia, apai canoanele 8 I ecumenic, canoanele 9, 12, 17 şi 19 IV ecumenic ş.a.

Prin alte canoane se consacră apoi şi întâietatea jurisdicţională a patriarhilor, ca de exemplu prin canonul 11 VII ecumenic, canonul 15 sinodul I—II Const. Se înţelege însă că şi în cazul patriarhilor întîietatea jurisdicţională a acestora este considerată ega'lă şi nicăieri nu se pomeneşte de vreo inegalitate jurisdicţională între acei chiriarhi cărora li se recunoaşte sau li se conferă treapta de mitropolit, de exarh sau de patriarh.

Dar nu numai că nu se găseşte vreo urmă despre vreo asemenea . Inegalitate sau despre vreo inegalitate jurisdicţională între trepte egale, în textul canoanelor, dar nici în celelalte documente, emise de sinoade sau redactate cu ocazia lucrărilor sinoadelor nu se găseşte şi nici nu se presupune existenţa vreunei atari inegalităţi.

De aci urmează că nefiind cunoscute în Biserica din epoca clasică a sinoadelor sale ecumenice şi locale, nici un fel de inegalităţi jurisdicţionale între ierarhii din aceeaşi treaptă, nu se poate vorbi nici de existenţa vreunui primat general de jurisdicţie a vreunui ierarh, adică despre vreun primat de jurisdicţie universală.

Că lucrurile stau astfel, ne dovedesc chiar şi canoanele sinodului întrunit la anul 869 la Constantinopol, ca al VlII-lea Sinod ecumenic, dar nerămas în rîndul sinoadelor ecumenice, sinod la care delegaţii patriarhului Romei au căutat să-şi impună punctele lor de vedere şi au avut toată libertatea să o facă ân împrejurările în care s-a ţinut acel sinod. Cu toate acestea, canoanele lui dau expresie aceleiaşi rînduieli de pînă aci în privinţa raportului jurisdicţional dintre treptele ierarhice purtătoare ale aceleiaşi demnităţi şi ca urmare şi între scaunele purtătoare ale demnităţii de patriarh.

Deplin grăitor şî fără de replică posibilă, este în această privinţă canonul 1 al sinodului întrunit la Constantinopol la anul 879, tot cu gîndul de a fi Sinod ecumenic, dar nefiind acceptat ca atare, a rămas între sinoadele locale.

In canonul 1 al acestui sinod se arată într-un chip cum nu se poate mai clar că între patriarhul Constantinopolului şi între patriarhul Romei, nu există nici o deosebire de natură jurisdicţională, că între ei nu există vreo întîietate jurisdicţională, ci că sînt întru totul egali sub raport jurisdicţional.

Iată texitul acestui -canon :

«Sfîntul şi ecumenicul sinod a hotărît ca acei clerici, ori mireni, ori episcopi din Italia, oare petrec în Asia, sau Europa, sau Libia, (şi) au fost puşi sub legătură, sau caterisire, sau anatematisire de către preasfinţitul Papa loan, unii ca aceştia să fie (puşi) şi de către Fotie, "preasfinţitul patriarh al Constantinopolului sub aceeaşi hotărîre de pedeapsă, adică (să fie) ori caterisiţi, ori anatematisiţi, ori afurisiţi. Dar şi acei clerici, sau laici, sau (cei) din tagma arhieraticească sau ieraticească, din oricare parohie, pe care Fotie, preasfinţitul nostru patriarh, îi va pune sub aifurisire, sau caterisire, sau anatematisire, să-i aibă pe ei şi

preasfinţitul Papă Ioan şi sfînta lui Biserică a romanilor supusă lui, sub aceeaşi sentinţă a pedepsei, şi să nu se schimbe ceva nici din prerogativele cuvenite preasfinţitului scaun al Bisericii romanilor, nici din totalitatea (prerogativelor) întîiului şezător al ei, nici acum, nici în viitor».

După cum s-a văzut, în canonul citat, este vorba de cel mai caracteristic act de jurisdicţie sau drept de jurisdicţie, care constă în actul special care se numeşte prin excelenţă jurisdicţional şi anume în actul de judecată, adică de aplicare a dreptului în cazurile de încălcare a normelor sale. In privinţa acestui act ca şi a dreptului din care decurge el sau a dreptului în virtutea căruia se săvîrşeşte, canonul stabileşte că există egalitate deplină între ceea ce face patriarhul Romei şi patriarhul Comstanitinopolului, dispunând că sentinţele prin care aplică pedepse patriarhul Romei au aceeaşi putere sau valoare ea şi sentinţele prin care aplică pedepse patriarhul din Constantinopol. Un mod mai grăitor şi mai precis de a arăta că cele două scaune sînt egale sub raport jurisdicţional, nici nu ise poate găsi. El exprimă fără putinţă de replică sau de controversă faptul existenţei acestei egalităţi jurisdicţionale între patriarhul Romei şi patriarhul din Constantinopol. Iar unde există egalitate jurisdicţională, nu poate încăpea nici primat jurisdicţional pe seama vreunuia, nici subordonarea jurisdicţională din partea altuia, ceea ce constituie o nouă şi categorică dovadă a faptului că scaunul Romei sau patriarhul Occidentului nu avea nici un fel de primat jurisdicţional în Biserică, căci dacă acesta ar fi existat, nu ar fi fost posibilă formularea şi acceptarea din ambele părţi, adică atît din partea Bisericii din Răsărit, cît şi din partea Bisericii din» Apus a canonului 1 al sinodului din Constantinopol din .anul 879, sinod întrunit ca ecumenic.

Dacă deci canoanele Sinoadelor ecumenice şi ale altor sinoade care reglementează chestiunea primatului jurisdicţional al diverselor trepte ierarhice superioare care au apărut cu timpul în Biserică, nu numai că nu consacră vreun primat jurisdicţional cu caracter universal în Biserică, dar nici nu pomenesc sau nici măcar nu lasă să se presupună existenţa vreunui astfel de primat, aceasta constituie o dovadă cu neputinţă de contestat sau de răsturnat, a faptului că un astfel de primat n-a existat realmente. Iar în faţa dovezilor pe care le constitue hotărîrile sinoadelor ecumenice despre inexistenţa vreunui primat universal de jurisdicţie în Biserică, adică atît hotărârile pe care le-am citit în legătură ou întîietatea onorifică dintre principalele scaune din Biserica veche, cît şi cele citate în legătură cu egala întîietate jurisdicţională a ierarhilor din aceeaşi treaptă, este evident că orice alte dovezi emanate de la indiferent orice autoritate, nu pot avea nici o putere probatorie.

Cu toate acestea, încă din veacul al VlII-lea, de cînd episcopul Romei a devenit şi suveran politic al statului papal, au început a se născoci şi a se pune în circulaţie, tot felul de tîlcuiri meşteşugite ale unor texte din Sfînta Scriptură, apoi tot felul de falsuri care au fost interpolate în operele unor scriitori bisericeşti şi în cele din urmă chiar felurite hotărîri atribuite unor sinoade ori unor papi, adunate în colec-

tiunea numită pseudoisidoriană. Dezvoltarea şi continuarea acestor născociri n-a contenit de atunci încoace. La etalarea unora dinitre ele nu s-a renunţat nici cu prilejul celui de al II—lea conciliu Vatican, întrunit între anii 1962 şi 1965, la Roma.

în faţa tuturor acestora şi în faţa persistenţei în a fi invocate împotriva oricărei evidenţe, apare necesară o reexaminare a elementelor pe care se întemeiază întreaga construcţie a născocirii acreditate ca adevăruri în conştiinţa unei părţi din creştinătatea apuseană de bună credinţă. •

După cum se ştie cea dintîi născocire a celor oare au făurit teoria primatului jurisdicţional al scaunului roman, este aceea a primatului Sfîntului Apostol Petru. Să vedem de aceea mai întîi cum stăm cu acest pretins primat şi cu posibilitatea transmiterii lui pe cale de succesiune petrină, căci nicidecum nu este vorba de ceea ce se numeşte în -mod real succesiune apostolică. Pentru că netemeinicia acestei pretenţii şi a altora care decurg din ea, nu au fost în mod suficient relevate, deşi trufia scaunului Romei a pricinuit cele mai grele suferinţe întregii Biserici, ne vom ocupa de ele, în special, sub trei aspecte principale şi anume: al primatului papal, al infailibilităţii şi al subminării ierarhiei sacramentale.

Primatul. în sensul în care ne ocupăm aci de primat, prin el se înţelege puterea supremă de conducere a Bisericii, în toate privinţele, de către primul dintre toţi ierarhii ei. Se pretinde că un a:stfel de primat ar fi avut Sfîntul Apostol Petru şi că de la el l-ar fi moştenit urmaşii lui, episcopii Romei, numiţi papi.

Admiţînd ipotetic teza falsă a primatului Sfîntului Apostol Petru, se naşte inevitabil întrebarea : cum şi în ce fel au moştenit şi au exercitat urmaşii lui Petru, puterea primatului ?

Pentru a da răspuns acestei întrebări, trebuie să dezlegăm însă altele, şi anume : A fost Petru episcop ? Există o succesiune petrină în episcopat, sau numai o succesiune apostolică egală ?

Nici Petru şi niciunul dintre ceilalţi Sfinţi Apostoli după cum am mai arăitat n-a fost episcop. Calitatea de Apostol nu se poate confunda cu cea de episcop, cu toate că episcopii sînt urmaşii Sfinţilor Apostoli. Lor nu li s-a transmis însă prin succesiune apostolică, decît harul arhieriei şi puterea de a învăţa şi a conduce solidar (in solidum) Biserica întreagă, iar individual numai eparhiile proprii, nu însă şi harismele şi jurisdicţia generală în Biserică, nelimitată teritorial, aşa .cum le-au avut' pe acestea Apostolii. D.eci, deosebirea dintre unii şi alţii este clară. Ca urmare, a se vorbi de episcopatul lui Petru, este cu totul greşit.

Nu mai piuţin greşiit este a se vorbi însă şi de succesiunea petrină, deosebită de obişnuita succesiune apostolică. După cuprinsul ei, succesiunea apostolică, fiind de 'fapt numai o succesiune parţială, în episcopat — iar nu una completă — în apostolat, este evident că şi succesiunea petrină nu depăşeşte în cuprins orice altă succesiune apostolică, dat fiind că Petru n-a avut vreo putere în plus faţă de aceea a episcopilor instituiţi de alţi Apostoli. Nici în cazul cînd s-ar putea dovedi că

Petru ar fi avut puterea specială a primatului de jurisdicţie, nu se poate admite că el ar fi transmis această putere apostolică, urmaşilor săi episcopi, şi anume, numai celor ce au ocupat scaunul din Roma, nu şi celorlalţi.

într-adevăr, ar trebui să se arate că are undeva şi în ceva un temei, distincţia ce s-ar face între cuantumul de putere transmis de Petru episcopilor Romei şi acela transmis altor episcopi, ceea ce este cu neputinţă. De asemenea, ar trebui să se ştie şi să se arate în ce chip şi prin ce act s-ă făcut de către Petru transmiterea puterii de jurisdicţie universală asupra episcopilor Romei, în succesiunea lui apostolică. Nici acest lucru nu se poate şti ,şi arăta în vreun fel.

Ce se poate şti şi arăta atunci din toate «tainele» acestea ? Nimic decît că ele sînt lucruri ascunse, în sensul de lucruri imposibil de lămurit.

Dar, presupunînd că şi aşa, învăluită în toate negurile, s-ar accepta totuşi teza apuseană despre succesiunea petrină romană, ca succesiune nu numai în episcopat ci şi în jurisdicţie universală, în primatul de jurisdicţie adică, se naşte întrebarea : ce caracter are actul de transmitere a jurisdicţiei universale : caracter juridic, sau sacramental ?

Fără îndoială că, ţinînd seama de conţinutul acestei puteri — alta mai mare şi mai sfîntă decît aceasţa nu se poate închipui nici în cer nici pe pămînt —, după felul în care o defineşte canonul 218 din Codex (1917), este cu neputinţă câ ea să. se transmită printr-o simplă formă externă, printr-un simplu act juridic. Dacă o astfel de putere există, transmiterea ei necesită în mod sigur un act sacramental, o sfîntă taină, căci iată ce se spune despre ea : «Pontificele roman, succesorul în primat al fericitului Petru, are nu numai primatul onoarei, ci şi suprema putere de jurisdicţie în întreaga (universam) Biserică, atît în lucrurile care ţin de credinţă şi moravuri, cît şi în acelea care ţin d,e disciplina şi conducerea Bisericii răspândite în întreaga lume».

«Această putere este cu adevărat episcopală, ordinară şi imediată atît asupra tuturor BisericilorTşi păstorilor, cît şi asupra fiecărei Biserici, a fiecărui păstor şi a fiecărui credincios în parte, şi independentă de orice fel de autoritate omenească» (can. 218 Codex Juris Canonici).

Atît din felul în care este definită oficial puterea primatului de jurisdicţie din canonul citat, cît şi din felul în care ea este dezvoltată prin numeroase alte canoane ale Codexului (can. 219, 196 şi 197, ş>a.j, rezultă că deşi sfîrşitul canonului 218 nu se adaugă că ea se exercită în mod independent şi de orice putere divină, cum se exercită independent de orice putere omenească, totuşi acest lucru se subînţelege. Este cu neputinţă să nu se facă spontan această completare, cînd se citeşte ca să se şi. înţeleagă, canonul 218 din Codex (1917); can. 331 (1983).

Cu toate că în canonul următor, 219, se spune doar că : «Pontificele roman..., îndată după acceptarea alegerii, primeşte prin dreptul divin (jure divino), deplina putere de supremă jurisdicţie», se vede totuşi că acest automat «jus divinum», care intervine prompt la un semn făcut de-noul ales, săvârşeşte o taină sau conferă un har sfinţitor şi anume unul mai mare decît oricare din cele conferite de vreuna din cele şapte

Taine ale Bisericii. E limpede prin urmare, că avem de-a face cu a opta taină, care este însă «taina tainelor», rezervată numai lui — «episeopus episcoporum» (vezi şi can. 332 Codex Juris Canonici, Roma 1983).

Cum nu sînt întrunite şi arătate elementele tainei, urmează că avem de-a face cu ceva extraordinar, cu un act de comunicare a unei harisme, a unei puteri miraculoase. Sînitem adică în faţa elementului care dă succesiunii petrine un specific demn de alchimia omfalopsihită, în faţa unei minuni care se repetă la fiecare alegere de episcop al Romei. în cazul acesta, succesiunea petrină include va să zică în conţinutul său şi transmiterea unei harisme pe lîngă transmiterea obişnuitelor puteri episcopale. Cum nu poate să fie altfel, urmează că citadinii sacrali ca şi cei profani ai Bisericii Apusene, trebuie să-işi cinstească suprema căpetenie, ca pe un «c*iudotvoreţ*», şi să-i zică la propriu «sfîntul părinte», căci este într-adevăr făcător de minuni, dacă nu continuu, apoi cel puţin în momentul în care-şi acceptă alegerea. Deci, Sfînt recunoscut în timpul vieţii şi uneori automat şi după moarte, ceea ce i-a făcut pe apuseni ca într-adevăr să-i numere între sfinţi pe toţi papii din primele cinci veacuri, aproape fără excepţie. Eiste adevărat că această «canonizare» din oficiu nu are o vechime prea mare şi nu-i întemeiată decît prin dorinţa de a o transforma îin argument pentru dovedirea, şi în. acest fel a superiorităţii episcopilor Romei , faţă de cei orientali. Că astfel stau lucrurile, nu o pot ascunde nici istoricii apuseni mai vechi sau mai noi, care s-au văzut siliţi, în repetate rînduri, să tot scoată cîte o fantomă din «catalogul istoric» al papilor, recunoseînd că unii dintre ei chiar dacă s-au bucurat de cultul cuvenit, fiind declaraţi «sfinţi» şi inventîndu-li-se chipuri şi ,buisturi străvechi, totuşi n-au existat în realitate, ci au fost plăsmuiri tot atît de legendare, ca toate «basmele» primatului petrin.

Tot istoria ne arată că astfel de «sfinte plăsmuiri» n-au fost rare, că unele durează mai mult, iar altele mai puţin, şi că mai curînd sau mai tîrziu,: «dărîmarea idolilor» e soarta tuturor.

Ridicat la rangul unei minuni care se repetă automat şi periodic — chiar la intervale de ceasuri sau de zile, dacă papii se succed prea repede —, actul de transmitere a puterii primatului de jurisdicţie este socotit de fapt în lumea apuseană ca «taina tainelor», nu ca o simplă taină, ci ca principala taină şi ca izvor al celorlalte, care oricît de simple ar fi, rămîn totuşi inoperante fără de aceasta.

Nu se mărturisesc în mod public aceste lucruri, dar se practică, se mărturisesc indirect şi în taină. Toate tratatele apusene de Dogmatică şi Drept canonic se feresc să analizeze în fond problema aceasta, se reţin de la inciziuni adinei şi se mulţumesc să repete formule stereotipe şi aproape sibilice.

în fond, poate că au dreptate apusenii să nu intre în amănunte, pentru că, neavînd pe ce-şi întemeia primatul de jurisdicţie, este firesc să nu poată stabili nici ritul de transmitere, cu toată teoretizarea asupra succesiunii petrine. Neavînd ce să transmiţi, nici nu ştii cum să transmiţi. E mai comod să spui că ai ceva şi să spui că poţi să şi transmiţi

ceea ce ai, decît să încerci să dai ceea ce n-ai. Rentabilitatea iluziilor n-a fost o singură dată verificată în istorie şi ea nu constituie monopolul succesiunii petrine.

Dar, din nebuloasa origină a primatului petrin şi papal, ar mai trebui lămurit şi felul în care urmaşii imediaţi ai lui Petru şi-ar fi exercitat această putere în Biserică. Naşte şi aici întrebări pe cît de fără nădejde de răspuns, pe atît de cutremurătoare. Iată-le : Clare au fost aceşti urmaşi? Care Apostoli mai erau în viată în timpul urmaşilor lui Petru şi dacă ei au fost sau nu supuşi jurisdicţiei episcopilor romani ? Nu cumva urmaşii lui Petru au fixat şi ei ceva din Revelaţie, sau vor fi cenzurat şi dat «imprimatur» pentru Evanghelia, Apocalipsa şi Epistolele Sfîntului Ioan Evanghelistul ?

După cum s-a văzut, Petru nu poate fi numit episcopul Romei, iar documentele istorice — inclusiv epistolele cuprinse în Noul Testament şi cartea Faptele Apostolilor, nu pomenesc nimic de vreun episcopat al lui Petru la Roma, ba nici măcar nu atestă prezenţa lui acolo. Se putea ca Pavel şi Luea să omită în scrierile lor lucruri ca acestea ? Mai ales este cu neputinţă să admitem că tocmai doctorul Luca, autorul Faptelor Apostolilor, care a fost la Roma, însoţindu-1 pe Sfîntul Apostol Pavel, şi care istoriseşte despre propoveduirea lui Pavel la Roma, să nu ne spună nimic despre Petru, dacă acesta ar fi fost episcopul Romei — după cum se zice de către apuseni — ba 25 de ani, 2 luni şi 7 zile înainte de 29 iunie, anul 67 (Anuarul Pontifical pe 1925, Roma, Vatican, pag. 9), ba 25 ani, fără precizarea lunilor, zilelor şi nici chiar a anului morţii, care poate fi 64 sau 67 (Anuarul Pontifical pe 1948, Roma, Vatican, pag. 7).

De altfel, nici un Apostol n-ia fost episcopul vreunei cetăţi, căci fixarea în scaun episcopal a vreunui Apostol contrazice misiunea apostolică, nu se întemeiază pe cuvintele Domnului, Care i-a trimis în toată lumea, şi nici pe vreo mărturie istorică sigură din primele veacuri. Nici pretinsul episcopat de 25 de ani al lui Petru la Roma nu este atestat decît cu probabilitate într-un document din anul 354, cum recunoaşte însuşi Anuarul Pontifical pe anul 1948 (p. 7).

Cît priveşte urmaşii lui Petru, adică propriu-zis primii episcopi ai Romei, iarăşi nu se ştie precis care au fost şi cît au păstorit. Pentru , a ne da seama de această certitudine recunoscută în mod cinstit de unul din istoriografii de seamă ai Romei, cu ani în urmă Mgr. Angelo Meroaţti, este de ajuns să comparăm iarăşi anuarele pontficate, ca să găsim situaţiile următoare : în anuarul pe 1925, la pag. 9, succesorii lui Petru sînt arătaţi astfel: Linus — între anii 67 şi 78, pontifică 11 ani, 3 luni şi 12 zile ; Cletus — între anii 78 şi 90 — pontifică 12 ani, o lună şi 11 zile ; Clement Romanul — între anii 90 şi 100 — pontifică 9 ani, 2 luni şi 10 zile ; Anaeletus — între anii 100 şi 112 —• pontifică 12 ani, 10 luni şi 7 zile.

In Anuarul pe 1948, la pag. 7—8, succesorii lui Petru din epoca apostolică sînt prezentaţi după îndreptările făcute de Mgr. A. Mercatti, altfel, şi anume : Linus, între anii. 67—76 ; Anaeletus sau Cletus, între

anii 76—88 ; Clement Romanul — între anii 86—97 ; Evaristus — între anii 97—105. Nu se mai indică aceeaşi ani, nu se mai indică zilele şi lunile păstoriei feeăruia şi peste tot se văd cum stăruie semnele de întrebare.

E şi firesc ca cercetările istorice să mai aducă lumină prin tenebrele petrine, care tocmai de aceea preocupă în nşa măsură pe apuseni, pentru că nu se poate şti nimic sigur, nici asupra primatului, nici asupra prezenţei lui Petru la Roma, nici asupra aşa-zisului său episcopat şi nici măcar asupra anului morţii şi asupra mormîntului său, care pînă acum a fost descoperit de cel puţin vreo 10 ori, ultima dată chiar într-unui din «anii sfinţi» de după războiul dintre 1939—1945.

Se ştie că Sfîntul Apostol loan Evanghelistul a trăit pînă în jurul anului 100 sau chiar şi după acest an. De asemenea pare că şi Sfîntul Apostol Toma a supravieţuit lui Petru şi Pavel. Cel puţin despre Sfîntul loan se poate spune că în mod sigur a fost contemporan cu primii trei episcopi ai Romei, inclusiv Clement Romanul, şi că în timpul acestora şi-a scris Evanghelia, Apocalipsa şi cele trei epistole.

Potrivit teoriei şi practicii aşa-zisului primat roman de jurisdicţie, ar urma să se admită' că Sfîntul loan, cel puţin, dacă nu şi Sfîntul Toma, ca Apostoli din cei 12, s-au găsit după moartea lui Petru sub jurisdicţia urmaşilor acestuia, adică sub jurisdicţia unor simpli episcopi deţinători ai scaunului Romei. Dar se poate oare concepe ca unii din Apostolii Domnului să fie puşi sub ascultarea unor episcopi, chiar dacă aceştia ar fi fost instituiţi de «verhovnicul» Petru ca urmaşi ai lui ? Ar trebui să se producă dovezi în acest sens, pentru că altfel, jurisdicţia deplină şi supremă a episcopilor Romei apare ca un balon de săpun, care dispare în faţa acestei încercări. Deci, ori a existat o astfel de jurisdicţie şi ea s-a exercitat şi asupra Apostolilor supravieţuitori lui Petru, de către urmaşii acestora, ori nu s-a exercitat şi deci n-a existat. /

Dar, consecvenţi cu teoria şi practica primatului de jurisdicţie, ar trebui să admitem că şi scrierile Sfîntului Apostol şi Evanghelist loan au fost supuse cenzurii episcopilor romani contemporani şi că, probabil, puţin a lipsit să nu fie pusă la «index» a patra Evanghelie, scrisă de ucenicul pe care-1 iubea Domnul mai mult decît pe Petru şi în care nu se spune nimic despre primatul verhovnicului, sau chiar Apocalipsa, care din primele rînduri arată independenţa Apostolului loan de orice verhovnic sau urmaş al acestuia în aşa zisul primat.

Unde mai pui apoi că prin scrierile Sfîntului loan, se încheia fixarea Revelaţiei cuprinsă în Noul Testament şi că, prin urmare, iată-i pe episcopii Romei judecători şi cenzori'ai Revelaţiei? Mai încape oare vreo îndoială că primatul se exercită în independenţă de orice putere lumească şi divină în sensul canonului 218 (331) din Codexul catolic?

încheierea fixării Revelaţiei neotestamentare, ca fapt care s-a produs în vremea primilor urmaşi ai lui Petru, nu se putea închipui fără aprobarea acestora, şi atunci ar trebui să se dovedească acest lucru, căci, în caz contrar, primatul de jurisdicţie în sensul său precis roman, se dovedeşte inexistent «extunc», ca şi «exhunc».

Deci şi in cazul jurisdicţiei asupra Apostolilor Ioan şi Toma, probabil, ca şi în cazul actului de jurisdicţie în legătură cu scrierile care încheie canonul Noului Testament, ori se dovedeşte că primatul a existat şi s-a exercitat, ori nu se poate dovşdi acest lucru şi atunci el n-a existat şi n-are pe ce se întemeia nici azi.

în mod neîndoios, nici într-un caz, nici într-altul, probele sau dovezile care sînt reclamate nu pot fi produse pentru simplul motiv că ele nu există şi nici nu ar putea să existe. Căci, se poate oare concepe ca un Aposţpl sau mai mulţi, să fie puşi sub jurisdicţia unui episcop şi ca Revelaţia însăşi ,să fie cenzurată de acelaşi episcop ?

Au nu însemnează aceasta, a-1 identifica pe respectivul cu Hristos şi a-1 ridica chiar deasupra Lui ? S-ar putea oare concepe, ca un pretins vicar al lui Hristos să cenzureze Revelaţia pe care El ne-a adus-o şi care prin El s-a încheiat ?

Ce grav şi înfricoşător păcat ar constitui aceasta ? Ori tocmai din pricina lui nu se pot concepe actele de jurisdicţie amintite. Imposibilitatea ca ele să se fi produs, arată însă definitiv şi categoric, nu numai imposibilitatea existenţei unui primat de jurisdicţie al episcopilor Romei, ci chiar inexistenţa lui de fapt, căci dacă aceasta ar fi existat şi acelea desigur că s-ar fi produs.

Nimeni nu se va încumeta însă, dintre fervenţii partizani ai primatului, să încerce fundamentarea lui pe acte de hulă atît de grave, pentru a ieşi din dilema în care îi pune revelarea acestui aspect ignorat al problemei primatului. La ce urmează să se renunţe : la primatul întemeiat pe mistificări şi pe păcat, sau la adevăr ? [1]

Asupra inexistenţei primatului în epoca apostolică şi asupra imposibilităţii de a fi fundamentat pe ceva, ne mai aduce o dovadă, însuşi faptul că nu se ajunsese încă la fixairea întregii Revelaţii neotestamentare la data cînd el se pretinde că ar fi început să fie exercitat de către primii episcopi ai Romei. Căci dacă despre Petru se poate admite că ar fi fost în situaţia să-1 exercite independent de acest fapt, ca unul -ce cunoaşte Revelaţia întreagă de la însuşi Hristos, apoi nicidecum nu se poate admite acest lucru în ceea ce-i priveşte pe episcopii Romei, care înainte de fixarea în scris a Revelaţiei, n-aveau de unde să cunoască complet măcar pe aceasta ce s-a scris şi deci nici nu puteau să-şi exercite jurisdicţia în materie de credinţă.

Iată cum, din piatra primatului, nu mai rămîne nici măcar nisip.

Infailibilitatea. Ca o consecinţă inevitabilă a plăsmuirilor din care s-a închegat povestea primatului petrin de jurisdicţie, a apărut timid, în umbră sau la întuneric, o altă plăsmuire, care n-a fost scoasă definitiv la lumină decît în anul mîntuirii 1870, de către Conciliul Vatican I. E plăsmuirea infailibilităţii, derivată din cuprinsul puterii jurisdicţionale,, atribuită episcopilor romani, ca «supremă şi deplină putere», — nu numai în chestiuni de «disciplină şi de conducere a Bisericii», — ei şi în «chestiuni de credinţă şi moravuri» (can. 218 (331) Corpus Juris Canonici; Quaestio 130 şi 140 din Catehismus Catholicus — de cardinalul

Petru Gasparri, Roma, Vatican, ed. 10, 1933, p. 127, 131 şi Quaestio 140 din acelaşi catehism, p. 131).

Dacă se evită a se mărturisi de către apuseni că puterea jurisdicţională are caracter de «harismă transmisibilă», apoi nu se evită a se susţine că infailibilitatea, deşi reprezintă doar o parte din puterea jurisdicţională, este totuşi o harismă : «charisma infailibilitatis», cum o defineşte Conciliul Vatican I şi Catehismul roman (p. 133, Quaestio 147). Prin urmare, nu avem de-a face cu o simplă harismă, cu aceea a jurisdicţiei, ci cel puţin cu două, dacă nu cu o întreagă «pliromă» de harişme cu care este investit în mod miraculos episcopul Romei.

Iar dacă episcopul Romei este infailibil, şi încă tocmai printr-o harismă, atunci în Biseirica apuseană avem de-a face în mod sigur cu o «pliromă» de infailibilităţi, şi anume cu : infailibilitatea Bisericii în genere, cu infailibilitatea Sinodului ecumenic şi cu infailibilitatea papei. Toate aceste infailibilităţi sînt mărturisite de Cathehismus Romanus (p. 45 Quaestio 52; p. 124 ş.u. Quaestio 122, 144, 145, 151 — Biserica; p. 125 ş.u., Quaestio 126, 132, 145, 146 şi canoanele 228 (336) 1323 (756), Corpus Juris Canonici, Sinodul ecumenic; p. 133 Quaestio 147 ş.u. şi can. 1323 (756), din Corpus Juris Canonici — papa).

Este evident că dacă există trei infailibilităţi, în fond nici una nu-i reală, pentru că nu există trei adevăruri într-o cauză, nu se pot concepe trei sentinţe drepte în una şi aceeaşi cauza. Iată cum, dacă harisma infailibilităţii pontificului roman există cu adevărat, ea anulează infailibilitatea Bisericii, iar dacă există infailibilitatea Bisericii, atunci infailibilitatea papei n-are raţiune, nici loc în Biserică.

Subminarea ierarhiei sacramentale. în strînsă legătură cu pretinsă jurisdicţie universală a episcopului Romei, dar avînd şi o latură dogmatica, ce o leagă direct de teoria harismelor pontificale, se mai reclamă o lămurire, care se evită mereu, şi anume problema raportului dintre gradele ierarhiei sacramentale şi acelea ale ierarhiei jurisdicţionale,. adică a raportului dintre starea harică preoţească şi dintre puterea jurisdicţională. Există oare o. corespondenţă firească şi păzită de Birerică,. între una şi cealaltă sau nu există ? Poate exista putere jurisdicţională. independent de cea harică a preoţiei ? Există un alt temei, o altă bază decît preoţia, pentru a îndreptăţi oficiul de cîrmuire a Bisericii?

Problema în sine este simplă, şi prin oricîte întrebări ar fi desfăcută în bucăţi, răspunsul sau răspunsurile nu comportă dificultăţi pentru teologia şi dreptul canonic al Bisericii ecumenice.

Cîrmuirea Bisericii a fost încredinţată numai clerului ; el îndeplineşte în totalitatea lui slujba de conducere în Biserică. Deci, puterea jurisdicţională constituie atributul inerent al clerului, ierarhia sacramentală sau preoţia harică, constituind baza ierarhiei cîrmuitoare sau jurisdicţionale, care nu se poate imagina în independenţă de cea dintîi..

Importanţa misiunii în Biserică se apreciază după calitatea harică, după treptele preoţiei, de aşa fel că se păstrează riguros ierarhia acestora, netrecîndu-i nimănui prin gînd să stabilească alte raporturi ierarhice'decît acelea oare consacră superioritatea arhiereilor faţă de preoţi

şi diaconi, ca şi a preoţilor faţă de diaconi. Este firesc, deci, ca, în ce priveşte puterea jurisdicţională a acestor trei trepte, să se observe aceeaşi ierarhie, căci nu puterea jurisdicţională este baza celei sacramentale, ci invers, şi nu primează aceasta, ci aceea. într-adevăr, numai pe ogorul desţelenit de puterea sacramentală se poate exercita şi cea jurisdicţională, iar în cazuri extreme, lipsa celei dintîi face imposibilă mîntuirea, pe cînd lipsa celei de-a doua nu o influenţează în vreun fel.

Puterea jurisdicţională se dădea în epoca veche deodată cu cea sacramentală şi nu printr-un act aparte. Hirotonia îi dădea tot, căci cine era admis la hirotonie, era admis şi este admis pentru o lucrare sau misiune bisericească corespunzătoare gradului hirotoniei care i se conferea, încît actul hirotoniei, implică conferirea întregii puteri bisericeşti, inclusiv a celei învăţătoreşti şi jurisdicţionale. De aceea s-au şi interzis hirotoniile absolute fără destinaţie prin canonul 6, IV ecumenic.

Cînd s-a introdus conferirea aparte a puterii jurisdicţionale ?

Cînd s-a socotit că pentru motive de bună rînduială, trebuie subliniat că episcopii au jurisdicţie corespunzătoare harului lor, preoţii corespunzătoare harului lor şi la fel şi diaconii, iar nu invers, adică nu diaconii mai mare decît preoţii sau decît episcopii, lucru ce reiese clar din canonul 16 Trulan, prin care se opreşte inversarea raporturilor jurisdicţionale sau nesocotirea ierarhiei sacramentale.'

De atunci încoace au apărut ca necesare acte de «trimitere canonică», adică de precizare şi a jurisdicţiei iar nicidecum de conferire a jurisdicţiei ca o putere aparte, independent de hirotonie, adică de transmitere a harului.

Actele acestea s-au numit diferit: gramate, hotărîri, singhelii.

Puterea bisericească este puterea Bisericii, nu a ierarhiei. Deci nu ierarhia deţine în mod independent, puterea, ci Biserica întreagă, pentru că ierarhia fără Biserică nu e nimic şi invers.

De aci rezultă că, puterea jurisdicţională se grefează pe cea sacramentală şi că, aşa cum s-a practicat în Biserica veche, ea se conferă pe baza celei sacramentale, şi numai în limitele acesteia, şi adică : arhiereilor, în limitele arhieriei sau episcopatului; preoţilor, în limitele presbiteratului, şi diaconilor, în limitele diaconatului. A se conferi, ceva în plus, deosebit, fără să se ţină seama de acestea, este nu numai un lucru în neorînduială, nu numai o simplă încălcare a unor norme legale, ci şi o abatere gravă de la un adevăr de credinţă, care nu îngăduie prin nimic inversarea raporturilor dintre gradele ierarhice sacramentale.

Cunoscînd adevărul arătat aici şi respectîndu-1, Biserica din Apus nu s-a abătut de la el multă vreme, cel puţin în teorie.

Cum însă, episcopul Romei năzuia spre tronul unei cîrmuiri universale, şi în acest scop trebuia să-şi găsească aliaţi gata să-1 asculte şi să-1 urmeze, el a recurs — de necesitate — la recrutarea lor din gradele inferioare episcopatului, pentru că între episcopi nu se găseau decît prea puţini care să nu fie conştienţi de poziţia şi drepturile lor, sau care să consimtă a renunţa la acestea în favoarea celui din Roma. Aşa se explică faptul că în majoritatea lor, «cinovnicii» din jurul scau-

nului roman au fost diaconi, urmînd apoi ca număr preoţii şi abia la urmă episcopii.

Datorită funcţiunilor pe care aceştia le îndeplineau, pe măsură ce s-a impus puterea episcopului roman în Apus, a sporit şi puterea aliaţilor săi. Indiferent de gradul pe care-1 aveau în ierarhia sacramentală, ei au devenit părtaşi la puterea de conducere pe care şi-o însuşise papa, şi astfel s-au ridicat deasupra întregului cler, ajungînd să se constituie mai tîrziu în colegiul numit al cardinalilor.

Această dezvoltare nefirească şi contrară învăţăturii de credinţă, a raporturilor dintre membrii ierarhiei sacramentale, a stîrnit protestele întemeiate ale episcopilor, teologilor şi altor oameni ai Bisericii, şi din Apus şi din Răsărit. Ca urmare în secolul VII, prin canonul 7 al Sinodului ecumenic quinisext se interzice ca diaconii să fie investiţi cu onoruri sau jurisdicţie superioară celorlalţi membri ai ierarhiei sacramentale, impunîndu-se «şi la celelalte cete sfinţite», respectarea raporturilor dintre ele, întemeiată pe calitatea harică. Trebuie să recunoaştem că abateri asemănătoare s-au produs şi în Bisericile răsăritene, dar, ele nu s-au permanentizat şi nu s-au transformat în norme canonice, şi cu atît mai puţin în teze dogmatice, cum s-a întîmplat în Apus, unde diverşi diaconi şi preoţi, nu numai că s-au trezit cu onoruri mai mari decît episcopii şi cu jurisdicţia asupra acestora, fie că era vorba de simpli episcopi, sau arhiepiscopi sau mitropoliţi, ci au fost declaraţi părtaşi la harisma jurisdicţiei universale a papei şi chiar la harisma infailibilităţii.

Ca «stîlpi şi întărire» ai acestor harisme ei nici nu puteau să nu se împărtăşească de ele cît de cît. Ele n-ar fi apărut doar fără de ei, fără ca prin cointeresare, ei să fi contribuit la formularea teoriei harismelor acestora, şi să fi luptat pentru impunerea şi aplicarea ei practică.

într-adevăr, cardinalii au ajuns să deţină o parte din jurisdicţia universală a papei, adică o parte din harisma jurisdicţiei, prin faptul că alături de papă, nimeni în afară de cardinali nu are, măcar parţial, vreo fărîmă de jurisdicţie universală în Biserica apuseană, nici un mitropolit sau arhiepiscop, ci numai cardinalii, fie ei chiar preoţi, sau cum era altă dată chiar simpli diaconi. Numai ei primesc această putere de la papa, care are: dreptul de a o conferi şi celor care nu au calitatea harică în baza căreia ar putea-o primi şi exercita.

Ca depozitar al «supremei şi deplinei» puteri jurisdicţionale pe care o primeşte, conform tezei apusene, printr-o comunicare harismatică, episcopul Romei poate distribui din această putere cui vrea şi cît vrea, nefiind ţinuit să observe vreo normă de credinţă sau vreuna canonică în această privinţă.

Cum distribuie el această putere inepuizabilă, prin ce acte, după ce norme ? Se susţine că prin simple acte juridice de «trimitere canonică», adică de încredinţare formală a unui oficiu bisericesc, unei persoane apte. Dar, în fond n-avem de-a face cu un simplu act juridic, pentru că nu-i vorba de o simplă putere juridică, ci de o putere harismatică ce nu poate fi transmisă altfel decît pe aceeaşi cale pe care s-a primit, adică prin acte de comunicare a harismelor, acte pe oare în afară de

Dumnezeu nimeni nu le poate săvîrşi. Şi atunci urmează că transmiterea puterii jurisdicţionale clin partea episcopului roman, are caracterul unui act ce depăşeşte calitatea şi importanţa harică a tainelor, a Sfintelor Taine, a unui act prin a cărui săvîrşire, el ne ridică pe acelaşi plan cu divinitatea. El împărtăşeşte harisma ca şi Hristos Domnul, de care nu se mai deosebeşte cu nimic, decît doar prin faptul că nu poate împărtăşi orice harismă. în acest caz el nu mai este un simplu vicar al lui Hristos, ci chiar un «alter Ghristus».

Că în realitate aşa se şi crede în cercurile conducătoare ale Bisericii Apusene, rezultă din faptul precis că papei i se recunoaşte puterea de a da oricui jurisdicţia, indiferent de calitatea lui harică,, chiar şi laicilor, şi în orice măsură apreciază el. De asemenea, potrivit dispoziţiilor din Codex Juris Canonici (can. 332, 377), actul de conferire a jurisdicţiei din partea papei premerge în mod obişnuit chiar şi actului hirotoniei episcopale şi este un act cu totul independent de acesta din urmă. S-a ajuns, cu alte cuvinte, la nesocotirea totală a rînduielii de a se ţine seama de calitatea harică, atunci cînd se conferă un grad oarecare al puterii jurisdicţionale. Se socoteşte, prin urmare, că, exact ca şi în cazul harismelor, jurisdicţia nu este condiţionată de preoţie, şi că deci, după cum harismele se dau oricărui creştin, laic sau cleric, după voinţa lui Dumnezeu, tot aşa şi jurisdicţia se poate da oricui apreciază sau doreşte pontificele roman. Ea însăşi e socotită ca fiind o harismă al cărei depozitar unic a devenit papa şi pe care el o poate împărtăşi neţinînd seama de ceea ce a rînduit însuşi Domnul în această privinţă, deci în mod independent chiar şi de Dumnezeu.

Se pune atunci întrebarea : cum se face totuşi, că chiar în cazul presupusei conferiri a puterii jurisdicţionale supreme şi depline a lui Petru şi urmaşilor lui, s-a ţinut seama de calitatea' harică a acestora, de apostolatul lui Petru, şi de episcopatul celorlalţi ? De ce, dacă Domnul ar fi vrut altfel, dacă ar fi vrut să se facă abstracţie de calitatea harică, atunci cînd se conferă cuiva puterea jurisdicţională în Biserică, de ce oare n-a făcut El însuşi acest lucru ? De ce n-ar fi dat jurisdicţia, suverană în Biserică, unui alt învăţăcel simplu laic, nu unui Apostol, şi de ce n-a dispus ca ea să fie transmisă altor laici sau simpli clerici, ci tocmai urmaşilor episcopi ai lui Petru ? Sau poate a dorit Domnul însuşi ca rînduielile Lui să fie stricate de pontificii romani, ca să se vădească şi în felul acesta puterea lor nelimitată nici de cer, nici de pămînt ?

îată dificultăţi, în faţa cărora amuţeşte replica apuseană, chiar şi în cazul cînd ar fi să acceptăm teza primatului petrin de jurisdicţie. Căci, după cum am văzut, nici în cadrul propriei sale teze, Biserica Apuseană nu poate avea cuvînt de răspuns la întrebările care se ridică, ci doar un răspuns greşit, tot atît de greşit ca şi premizele din care porneşte întreaga plăsmuire a primatului jurisdicţional.

Este, fără îndoială, una din rătăcirile cele mai grave şi mai ascunse, teoria şi practica transmiterii puterii jurisdicţionale în Biserica Apuseană, cu nesocotirea temeliei ei harice, indispensabile şi corespunzătoare, şi cu inversarea prin gradele jurisdicţionale a raporturilor din ierarhia sacramentală.

Prin această întoarcere pe dos a lucrurilor, operată în chiar sistemul papal, se răstoarnă de fapt însăşi temelia acestui sistem, însăşi fun* damentarea de către apuseni a primatului de jurisdicţie pe episcopatul lui Petru şi al urmaşilor lui romani.

Aşa cum se prezintă teoretic şi practic chestiunea jurisdicţiei în Biserica Apuseană, ea, pe lîngă faptul că a redus pe episcopi la rolul de simpli amploiaţi ai papei, i-a mai pus şi în situaţia, destul de frecventă azi, de a nu-şi putea exercita jurisdicţia în mod deplin, nici pe aceea minimă ce li se mai conferă, decît în funcţie de diverşi cardinali («presbiteri») cu gradul de simpli preoţi.

In trecut era şi mai tragic, fiindcă cea mai mare parte dintre cardinali erau numai «diaconi», ca stare sacramentală. Abia de cîteva secole s-a adoptat norma nouă ca orice cardinal, chiar dacă postul său are titlul tradiţional de «diacon» sau «diaconie», el să fie cel puţin presbiter (can. 232, 51 Corpus Juris Canonici). E şi firesc ca să nu mai fie nevoie de prezenţa unor simpli diaconi într-un colegiu care nu mai are să dea lupte pentru harismele deja cucerite şi asigurate vîrfului său : primatul jurisdicţional şi infailiibillitatea. în plus, diaconatul, ca grad deosebit efectiv, aşa cum a rămas în Biserica din Răsărit, a şi dispărut în Biserica din Apus, rămînînd doar ca treaptă tranzitorie. Existau deci, şi mai persistă atîtea motive care pledau pentru înlăturarea diaconilor din colegiul cardinalilor, deşi acesta reprezintă în mod principal fructul strădaniilor diaconeşti. Totuşi tradiţia diaconatului în colegiul cardinalilor, a fost şi a rămas atît de puternică, încît atunci cînd Sixt al V-lea, la 1586 a fixat definitiv numărul cardinalilor la ciifra de 70, el a prevăzut* că posturile sau locurile de «cardinali diaconi» trebuie să fie în număr de 50, cele de «cardinali presbiteri» în număr de 14 şi cele de «cardinali episcopi» în număr de numai 6.

Astăzi titlurile «diaconale» sînt fictive, la fel şi cele «presbiteriale» de cele mai multe ori, aşa încît_majoritatea cardinalilor sînt după starea lor harică arhierei, fie episcopi, fie arhiepiscopi, etc., cu sau fără eparhii.

Un alt aspect al teoriei şi practicii jurisdicţiei în Biserica Apuseană este acela că, patriarhul Romei, consecvent tezei că jurisdicţia nu trebuie să ţină seama de calitatea harică a cuiva, poate să acorde şi acordă de fapt nu numai jurisdicţia de cardinal unui preot sau diacon, pentru Biserica întreagă, ci şi pentru orice eparhie. El poate acorda jurisdicţia episcopală oricui doreşte din clerul inferior, fie în timpul vacanţei vreunui scaun episcopal, fie chiar existînd şi aflîndu-se în funcţie titularul, care, în felul acesta, este supus unui preot subordonat lui din clerul propriu în treburile de conducere ale eparhiei sale. în aceeaşi situaţie s-ar putea găsi şi faţă de un diacon, dacă ar exista efectiv acest grad. De asemenea, avînd în vedere că puterea de jurisdicţie a episcopului roman este nelimitată şi necondiţionată, el ar putea oferi jurisdicţie asupra unei eparhii, asupra unui decanat sau asupra unei parohii, chiar şi oricărui laic pe care l-ar socoti indicat.

Acest lucru face ca în diverse eparhii să se întîlnească stări nefireşti, tot atît de inexplicabile, prin raţiuni teologice, ca şi acelea din

colegiul cardinalilor, să se întâlnească adică preoţi oare dau ordine episcopilor lor eparhioţi, vicarilor, canonicilor, decanilor, prelaţilor de orice fel, etc., în virtutea unei puteri jurisdicţionale, care li s-a retras acestora şi li s-a conferit lor în cine ştie ce scopuri, dar în nici un caz în scopuri religioase.

Dacă, după cum s-a văzut, puterea jurisdicţiei, aşa cum este concepută şi cum se aplică în Biserica Apuseană, nu are vreun rost şi o justificare religioasă, nici în ansamblul învăţăturii creştine şi nici în cadrul celei romano-catolice, ce rost şi ce justificare ar putea ea totuşi să aibă ? în orice caz Domnul nostru Iisus Hristos, dacă ar privi spre jurisdicţia romană şi spre jurisconsulţii ei văzuţi şi nevăzuţi, n-ar putea identifica nici o urmă din puterea cu care El i-a înzestrat pe cîrmuitorii Bisericii şi din rosturile acestei puteri. «Civitas Dei» n-are nimic comun cu o astfel de jurisdicţie pontificală. Poate vreun alt soi de «civitas».

Dar, fiind vorba de cardiiiali şi de împărtăşirea lor din puterea jurisdicţională, din harisma atotcuprinzătoare a primatului petrin, nu se poate ignora participarea l'or la cealaltă harismă pontificală importantă, care se cuprinde în cea dintîi, la harisma infailibilităţii. Ei se fac părtaşi la aceasta, prin participarea lor la cea dinţii. Practic, aşa se şi petrec lucrurile : cardinalii elaborează, iar pontificele proclamă «ex cathedra» noile adevăruri de credinţă şi normele de conduită, inclusiv în chestiuni politice, nu numai în cele religioase. Ei sînt făurarii, suportul şi atelierul infaililibităţii, de altfel ca şi al primatului de jurisdicţie. Urmează doar^ca şi în această privinţă să li se definească pe faţă prin «catehisme» şi prin «codex», poziţia şi rosturile, cum s-c? făcut, măcar în parte, în ce priveşte primatul de jurisdicţie.

Mai mult decât posibil, o nouă pronunţare «ex cathedra» va împlini şi această lipsă, definind, mai precis harismele pontificale şi măsura în care participă la beneficiile lor, pileaţii flamin.i, curiali şi colegiali.

Din cele arătate în privinţa schimbărilor arbitrare introduse teoretic şi practic între men\b:.ii ierarhiei sacramentale şi a celei jurisdicţionale, prin teza primatului de jurisdicţie a episcopului roman, s-au putut vedea cu prisosinţă greşelile fundamentale ale tezei apusene, greşeli care relevă prin contrast, temeinicia şi adevărul poziţiei pe care stă teologia şi Dreptul bisericesc ortodox.

B. ORGANELE COLEGIALE DE CONDUCERE ALE BISERICII

Sinoadele şi corporaţiile bisericeşti

Organele colegiale sau colective de conducere ale Bisericii se numesc sinoade. Şi asupra sinoadelor s-au făcut unele precizări în legătură cu dezvoltarea istorică a organizaţiei bisericeşti. Cum însă atît asupra diferitelor feluri de sinoade cît şi asupra principiului sinodal care este adus la expresie prin sinoade, ca organe de conducere ale Bisericii, există controverse, contestîndu-se fie existenţa şi utilitatea unor tipuri de sinoade, fie canonicitatea unora dintre ele, fie însuşi principiul sinodal ca principiu canonic de bază al Bisericii, fie în sfîrşit caracterul sinoadelor de organe superioare de conducere bisericească, faţă[1] de cele individuale ; se impune să stăruim în mod special asupra sinodalităţii şi asupra felurilor sinoadelor.^

1. Sinodalitatea şi felurile sinoadelor

Prin sinodalitate se înţelege rînduiala potrivit căreia, organele superioare de conducere ale Bisericisi nu sînt cele indiYidîiale, ci cele constituite sub forma de sinoade, adică sub forma de organe colegiale ori colective.

Această rînduială la originile ei nu este exclusiv bisericească, ci ea este cunoscută şi în organizarea şi conducerea societăţii civile din timpuri vechi, deoarece se întemeiază atît pe nevoile, cît şi pe natura şi pe structura oricărui corp social, în care rol conducător nu pot să aibă numai anumiţi indivizi sau anumite persoane, ci. şi unele grupuri sau colegii apte să îndeplinească lucrări mal importante sau funcţii mai grele, care depăşesc posibilităţile persoanelor individuale.

Pe acest temei firesc şi pe aceste trebuinţe care nu pot fi evitate şi nici satisfăcute altfel, s-au creat felurite organe colegiale de conducere în toate societăţile pe care le cunoaşte istoria.

Asemenea organe colegiale s-au creat dintru început şi în viaţa Bisericii, încredinţîndu-li-se puteri mai mari şi lucrări mai grele de îndeplinit, adică funcţiuni potrivite cu poziţia'şi cu importanţa lor în organismul bisericesc. La constituirea organelor de acest fel în Biserică, s-a avut în vedere atît temeiul lor natural, ce rezidă în'natura oricărei societăţi şi în trebuinţele ei de viaţă, cît şi un temei nou care se cuprinde în învăţătura de credinţă creştină.

Care este acest temei nou, după care s-au orientat Sfinţii Apostoli şi toţi urmaşii lor, cînd au procedat la constituirea organelor sinodale de conducere a Bisericii ?

El poate fi arătat în chipul cel mai scurt şi mai precis, ca rezidind în cuvintele prin care Mîntuitorul însuşi i-a mustrat pe Sfinţii Apostoli, cînd aceşitia s-au sfădit în drum către Emaus pentru întîietate şi prin povăţuirea care le-a dat-o eu acest prilej, spunîndu-le : «Ştiţi câ domnii păgînilor îi stăpînesc pe ei... iar între voi nu va fi aşa, ci cel ce vrea să fie între voii întîiul, acela să fie tuturor slujitor».

Ce rezultă din aceste cuvinte ale Domnului ?

Rezultă cum nu se poate mai clar şi mai precis că Domnul a refuzat să instituie între Apostoli şi prin aceasta în fruntea Bisericii, vreun organ individual de conducere al acesteia, motivînd că aceasta ar însemna să se orienteze după modul .de conducere autocrată şi tiranică a unor căpetenii singulare din fruntea acelor state ale lumii vechi, în care se ajunsese la un asemenea sistem. Un astfel de mod de conducere sau un astfel de sistem de conducere, printr-o singură căpetenie individuală, este osîndiit şi respins de Domnul, chiar prin modul în care arată în ce chip se practică el de către domnii păgînilor şi prin felul în care tocmai opoziţia faţă de acest sistem le arată cum trebuie să se conducă ei sau cum trebuie să fie însăşi conducerea Bisericii. Căci ce spune Mîntuitorul în această privinţă, prin faptul că le recomandă ca cel ce vrea să fie întîiul, să se facă slujitorul tuturor ? Este evident că această recomandare le-o face ca ei să înţeleagă că nici unuia nu-i revine în chip singular sau individual vreun drept superior de conducere asupra celorlalţi sau asupra Bisericii însăşi, ci că fiecăruia îi revine mai întîi îndatorirea de a sluji celuilalt şi prin aceasta de a sluji Bisericii. Iar fiind toţi în aceeaşi măsură îndatoraţi să slujească ei primesc în mod egal mai întîi îndatorirea de a sluji Biserica şi apoi dreptul de a sta în fruntea ei tot în mod egal, adică în chip de corp sau de colegiu, în calitate de principali slujitori ai ei.

Aceasta însemnează că ei numai împreună sînt îndreptăţiţi să ehibzuiască şi să hotărască treburile care se referă la misiun,ea Bisericii sau la lucrările cele mai importante ale ei şi că numai împreună pot să stea în fruntea Bisericii, cu toate că individual fiecare a fost înzestrat cu puteri şi cu drepturi aparte pentru lucrarea pe care era posibil să o desfăşoare fiecare în parte.

Sfinţii Apostoli au dat urmare acestei recomandări a Domnului, care a avut pentru Sfinţii Apostoli caracter de poruncă, iar acest caracter nu s-a pierdut nici o clipă, nici pentru urmaşii Sfinţilor Apostoli. De altfel în multe rînduri, Sfinţii Apostoli ne-au dat pildă de urmat în aplicarea acestei porunci. Ei s-au întrunit şi s-au sfătuit de multe ori, dar nu ni s-au păstrat de la toate aceste întruniri şi sfătuiri hotărîrile pe care le-au luat, în chip sinodal, ci numai de la sinodul numit apostolic, pe care l-au întrunit la Ierusalim în anul 50 sau 51.

Din modul în care relatează faptele Apostolilor în capitolul 15 despre acest sinod, se vede clar că el a fost întrunit de către Sfinţii Apos-

toii în scopul de a dezbate şi lămuri nişte chestiunni în care nu se înţeleseseră mai înainte şi în care cu deosebire Sfîntul Apostol Petru procedase în dezacord cu ceilalţi. Era vorba de chestiunea obligativităţii legii mozaice pentru creştini, chestiune care a fost soluţionată în chip negativ, eliberîndu-i Sinodul apostolic pe creştini de jugul acesteia.

La acest sinod au participat Sfinţii Apostoli împreună cu presbiterii şi cu alţi episcopi existenţi atunci, precum şi alţi slujitori bisericeşti şi credincioşi. El a fost prezidat de Iacob fratele Domnului, care era episcopuh sfintei cetăţi a Ierusalimului. Hotărîrile s-au luat într-un glas prin consensul tuturor celor prezenţi, iar nu prin pronunţarea exclusivă a Sfinţilor Apostoli şi ou atît mai puţin a vreunuia singur dintre ei.

Acest mod de a proceda corespunde întocmai poruncii dată de Domnul şi reprezintă primul exemplu grăitor care ni s-a păstrat — cu amănunte — despre modul cum s-a procedat la aplicarea ei.

Aceste elemente ar fi suficiente pentru a pune în lumină temeiurile cele mai grăitoare ale sinodalităţii, în care se cuprinde totodată şi porunca expresă de a aplica sinodalitatea, adică porunca Mîntuitorului precum şi porunca indirectă în acelaşi sens, adică pilda Sfinţilor Apostoli.

De altfel, în afară de aceste temeiuri, din care cel dintîi constituie fondul dogmatic al sinodalităţii, se mai pot indica o serie de considerente de natură teologică, dogmatică, pe care le-au frămîntat Sfinţii Apostoli şi pe care le mărturiseşte textul Sfintei Scripturi.

Astfel, prin natura credinţei şi a Bisericii, credincioşii mai întîi cred şi mărturisesc împreună sau laolaltă.aceeaşi credinţă, ei vieţuiesc împreună sau trăiesc împreună credinţa, apoi se conduc împreună şi unul pe altul, atît în credinţă cît şi în vieţuire, păzesc împreună credinţa, o apără împreună şi în mod inevitabil, tot împreună îşi organizează viaţa individuală ca şi cea de obşte în cuprinsul Bisericii.

Dar vieţuirea în Biserică însemnează vieţuirea împreună cu Dumnezeu, nu în afara Lui sau într-un chip străin de El, aşa încît se stabileşte o mare unitate între credincioşi şi între obştea lor şi Dumnezeu, iar în cadrul acestei unităţi, totul se petrece prin înţelegere şi colaborare atît între credincioşi, cît şi între aceştia şi Dumnezeu, adică prin împreuna lucrare nu numai a credincioşilor între ei, ci şi a acestora cu Dumnezeu, căci toţi sînt «împreună lucrători cu Dumnezeu» (I Cor. 3, 9).

/ în afară de credinţă, principalul element de legătură al acestei unităţi şi al acestei împreună lucrări îl formează dragostea creştină/cea mai înaltă dintre toate virtuţile sau puterile sufleteşti pe care o creează credinţa creştină. Ea este principala cheie a împărăţiei cerurilor, dar în acelaşi timp şi a anticipării aci pe pămînt a aceleia şi ea obligă ca niciunul dintre creştini să nu se erijeze în a fi căpetenia celorlalţi în sensul în care le aminteşte Mîntuitorul şi Sfinţilor Săi Apostoli, vorbindu-le despre domnii sau căpeteniile păgînilor, ci îi obligă să fie toţi împreună lucrători, să se înţeleagă şi' să se slujească recpiroc. De aci rezultă că ei ău datoria să se sfătuiască unii cu alţii, spre a da urmare poruncii Domnului şi spre a nu călca porunca dragostei, care îi obligă şi ea în mod special la aceeaşi comportare. Se înţelege însă că oricîtă

dragoste ar practica credincioşii creştini între ei, trebuie totuşi ca viata lor să fie organizată şi condusă printr-o autoritate, ceea ce se şi petrece în fapt. Dar, natura acestei autorităţi însăşi nu poate fi nici în • sine şi nici în modul ei de aplicare, un lucru străin de dragoste sau potrivnic dragostei creştine, căci o asemenea autoritate este contrară şi poruncii Domnului şi aceleia speciale a dragostei creştine.

Obligaţi să practice dragostea creştină, dar în acelaşi timp să se şi supună autorităţii de conducere a Bisericii, membrii Bisericii din toate cele trei stări ale ei se găsesc în situaţia de a căuta să sfătuiască sau să împace în permanenţă dragostea cu autoritatea în aşa fel ca niciuna să nu devină negarea celeilalte, ci ca ambele să se asigure pe seama tuturor libertatea de fii renăscuţi la o viaţă nouă în Hristos. a tuturor membrilor Bisericii, nepermiţînd ca. aceştia să cadă din nou sub jugul robiei.

In lumina acestor principii care intră în conţinutul credinţei creştine şi constituie tot atîtea norme religioase şi morale pentru organizarea şi conducerea vieţii credincioşilor şi deci a tuturor membrilor Bisericii, apare într-un mod şi mai clar, şi mai pe înţelesul tuturor, inevitabilitatea, utilitatea şi chiar caracterul imperativ al sinodaliţaţii sau al principiului sinodal, prin care se realizează pe oale de înţelegere continuă. între membrii Bisericii echilibrul între autoritate, dragoste şi libertate în viaţa Bisericii. Pentru înfăptuirea acestui echilibru nu există nici un alt mijloc mai adecvat decît sinodalitatea, iar pe deasupra nu există nici un alt mijloc, care să fie în acelaşi timp şi poruncit de Mîntuitorul şi practicat de Sfinţii Săi Apostoli, precum şi de întreaga Biserică de cînd s-a început lucrarea ei în veşmîntuţ- pământesc al muritorilor.

Gîndind în acest chip, determinat de elementele a căror valoare am pus-o în lumină, prin consideraţiile de pînă aci, atît slujitorii Bisericii cît şi credincioşii au contribuit cu hotărîre şi cu tragere de inimă la observarea şi la aplicarea principiului sinodal în viaţa bisericească, de-a lungul întregii ere creştine. •

Formele pe care le-a luat în mod practic aplicarea acestui principiu în viaţa Bisericii, au fost foarte variate şi pînă astăzi se constată aceeaşi varietate.

Pentru a ne putea da seama de cîte feluri au fost şi sînt sinoadele şi pentru a putea reţine mai bine modul în care se prezintă întreagă lor varietate, le vom împărţi mai întîi după modul lor de întrunire şi după proporţiile lor, iar apoi după modul lor de alcătuire, adică după structura lor.

După modul de întrunire şi după proporţiile lor, sinoadele se pqt împărţi în următoarele categorii : sinoade ocazionale, sinoade periodice, sinoade permanente şi sinoade ecumenice.

Sinoadele ocazionale sînt cele mai vechi forme sinodale şi ele încep chiar cu Sinodul apostolic.

După epoca apostolică, ele pot fi împărţite în două categorii şi anume :

— în sinoade ale episcopilor vecini, care se întruneau pentru alegeri .de .episcopi, pentru judecarea episcopilor, şi pentru orice probleme ce depăşeau competenţa unui singur episcop, cum erau schis-

mele, ereziile, sau orice alte chestiuni litigioase care primejduiau viaţa Bisericii, fără a putea fi rezolvate doar de către un singur episcop, şi

— sinoade ale unor unităţi bisericeşti mai mari, care nu se Întruneau însă regulat, ci numai ocazional sau după nevoie. între acestea se numără de pildă sinoadele diecezane sau exarhale din Africa de nord care se întruneau nu numai periodic ci şi atunci cînd era nevoie ; apoi sinoadele mitropolitane sau premitropolitane, în cazul cînd acestea nu se adunau, periodic, ci după trebuinţă; aşa numitele sinoade locale de proporţii mai mari, care întruneau delegaţi din mai multe mitropolii sau chiar din mai multe dieceze ; sinoadele unor mari unităţi autocefale, numite adeseori şi sinoade naţionale sau soboare mari ale unor Biserici în cazul cînd acestea se întruneau iarăşi din pricina unor nevoi presante în sesiune extraordinară, iar nu în sesiuni periodice, şi în fine sinoadele numite interortodoxe sau panortodoxe şi Sinoadele ecumenic*».

Sinoadele periodice sînt sinoadele care se întrunesc la anumite date sau soroace stabilite prin canoane, prin obicei sau prin diferite legiuiri bisericeşti, numite statute, regulamente, etc. Aceste sinoade se împart şi ele în mai multe categorii şi anume :

— sinoade premitropolitane, constituite în cadrul etnic sau geografic, pentru care a existat obligaţia^de a se întruni de două ori pe an, primăvara şi toamna (can. 37 apostolic) ;

— sinoadele mitropolitane, pentru întrunirea cărora s-a stabilit aceeaşi rînduială prin canoane, ca şi în cazul sinoadelor premitropolitane (can. 5 I ec. ; 19 IV ec. ; 8 VI ec. ; 6 VII ec. ; etc.) sau măcar o singură dată pe an (can. 8 VI ec. ; 6 VII ec., etc) ;

— sinoadele exarhale, pentru a căror întrunire nu există asemenea prevederi decît pentru-Biserica din Africa romană (can. 18 Cart.),-

— sinoadele patriarhale, pentru care iarăşi nu există o îndatorire precisă de întrunire periodică, dar care s-au întrunit ca şi sinoadele, exarhale cel puţin o dată la un an sau la intervale şi mai mari, dar tot cu regularitate ;

— sinoade periodice ale Bisericilor autocefale vechi şi noi, fie că acestea s-au numit arhiepiscopii, patriarhii, etc.

Sinoadele permanente, sînt o formă sinodală tîrzie, care s-a născut şi s-a impus cu timpul în practica unor centre bisericeşti mai mari din vechime, mai mult ca sinoade ce se întruneau frecvent din pricina numeroaselor trebuinţe care le reclamau, iar mai tîrziu, în practica unor Biserici autocefale, pentru aceleaşi raţiuni, dar de astă dată în chip permanent ou adevărat, iar nu numai în mod frecvent.

Precursoarele sinoadelor permanente propriu-zise sînt aşa-numitele sinoade endemice de care ne vom ocupa în continuare, sinoade care pot fi numite sinoade locale frecvente, întrunite pe la marile centre bisericeşti, după nişte norme aparte. Din practicarea sinoadelor endemice, s-au născut apoţ sinoadele cu adevărat permanente.

Sinoadele ecumenice, sînt cele mai importante, mai cuprinzătoare sinoade, reprezentînd cea mai înaltă formă,de expresie ce i s-a putut da principiului sinodalităţii. Şi acestea au avut un caracter care ar putea fi numit ocazional, dar prin faptul că prilejul întrunirii lor a fost mult mai important decît al întrunirii celorlalte sinoade ocazionale, şi

mai ales pentru faptul că ele n-au devenit posibile numai prin voinţa autorităţii bisericeşti, ci şi prin lucrarea proniei cereşti,, fără de care numai autoritatea bisericească nu le-a putut şi nu le poate întruni, şi în fine, şi pentru faptul că ele sînt şi ca proporţii cele mai mari şi mai reprezentative sinoade ale Bisericii, le situăm într-o categorie aparte, căci sub nici un raport celelate tipuri de sinoade nu se pot compara cu acestea.

După modul lor de alcătuire, sinoadele se împart în două grupe mari şi anume : în sinoade arhiereşti sau episcopale şi sinoade mixte, alcătuite adică din reprezentanţi ai tuturor celor trei stări în care sînt împărţiţi membrii Bisericii.

Sinoadele arhiereşti sau sinoadele episcopale, sînt sinoadele formate numai de episcopi, indiferent de numărul acestora, începînd chiar de la cifra de doi episcopi în sus şi indiferent de caracterul lor ocazional, periodic sau permanent. Cu alte cuvinte, sinoadele arhiereşti pot fi ocazionale şi periodice şi permanente. Dar pot fi oare şi ecumenice ? La această întrebare se va răspunde în continuare, cînd ne vom ocupa în mod special de Sinoadele ecumenice. Deocamdată precizăm atît că niciunul din Sinoadele ecumenice nu au fost sinoade exclusiv arhiereşti, ci sinoade mixte.

Astăzi există în toate Bisericile autocefale diverse {chipuri de) sinoade episcopale, iar în Biserica noastră există trei forme sinodale episcopale şi anume : Sfîntul Sinod, adică sinodul plenar al Bisericii Autocefale Ortodoxe Române, sinodul permanent şi sinoadele mitropolitane, fiecare cu atribuţii corespunzătoare prevăzute în legiuirile în vigoare ale Bisericii Ortodoxe Române. Potrivit acestor legiuiri, Sfîntui Sinod este cea mai înaltă autoritate a Bisericii Ortodoxe Române pentru toate chestiunile spirituale şi canonice, precum şi pentru cele bisericeşti de orice natură, date în competenţa sa.

Atribuţiile Sfîntului Sinod sînt: A păstra unitatea dogmatică, canonică şi a cultului cu Biserica Ecumenică a Răsăritului şi celelalte Biserici Ortodoxe; A păstra unitatea dogmatică, canonică şi a cultului in Biserica Ortodoxă Română ; A trata orice chestiune dogmatică, canonică şi a cultului şi a o rezolva în conformitate cu învăţătura Bisericii Ecumenice a Răsăritului ; A-şi da avizul asupra proiectelor de legi referitoare la Biserica Ortodoxă Română ; A examina dacă alegerile de patriarhi, mitropoliţi, arhiepiscopi şi episcopi s-au săvîrşit cu respectarea normelor legale în vigoare şi dacă cei aleşi îndeplinesc condiţiunile canonice ; A emite gramala pentru întronizarea patriarhului; A alege, cînd ar fi cazul, pe episcopii românilor ortodocşi de peste hotare ; A hotărî asupra cererilor de retragere a membrilor săi; A acorda concedii mai mari de trei luni membrilor săi; A judeca cu competenţă exclusivă şi în conformitate cu dispoziţiile sfintelor canoane pe membrii săi pentru abaterile bisericeşti de orice natura ; A judeca recursurile în materie de caterisire ; A îndruma şi supraveghea ca activitatea organelor executive din eparhii, mitropolii şi de la patriarhie să se desfăşoare potrivit normelor legale ; A iniţia, autoriza şi supraveghea tipărirea de cărţi de ritual şi de icoane religioase peri-

tru trebuinţele. cultului A executa toate atribuţiile legale cu privire la învăţămîntul pentru pregătirea personalului cultului de toate gradele; A stabili programele şi normele activităţii de catehizare; A lua măsuri pentru promovarea vieţii religioase şi a moralităţii clerului; A iniţia, autoriza şi supraveghea traducerea, editarea şi răspândirea Sfintei Scripturi, atît pentru uzul clerului, cît şi al credincioşilor ; A iniţia, autoriza şi supravhegea răspândirea a tot felul de cărţi şi obiecte cu caracter religios, pentru întărirea moralităţii şi religiozităţii credincioşilor ; A supraveghea şi controla,, din punct de vedere dogmatic, moral şi artistic, operele de literatură şi artă bisericească ortodoxă; A hotărî conform canoanelor asupra chestiunilor de orice natură care intră în competenţa sa, precum şi asupra celor care nu sînt date prin legi, statute sau regulamente în competenţa vreunui alt organ bisericesc ,• A interpreta cu caracter obligatoriu pentru toate organele bisericeşti, dispoziile statuare sau regulamentare proprii (art, 10 St.; art. 7 R.O.C.).

Sfîntul Sinod se compune din patriarh ca preşedinte, şi toţi mitropoliţii, arhiepiscopii, episcopii, episcopii şi arhiereii vicari în funcţiune, ca membri (art. 9—11 St.).

In timpul dintre sesiunile Sfîntului Sinod, funcţionează Sinodul Permanent. El se compune din patriarh ca preşedinte şi mitropoliţii în funcţie, ca membri (art. 17 St). -

Sinodul Permanent exercită atribuţiile Sfîntului Sinod, cu e'xcepţia celor rezervate exclusiv acestuia. Unele atribuţii nu pot fi exercitate decît în probleme care nu suferă întîrzieri, iar hotărîrile luate vor fi supuse ratificării Sfîntului Sinod- Sinodul Permanent exercită orice alte atribuţii ce i se vor da de Sfîntul Sinod sau prin legi şi regulamente (art. 16—18 St.).

Sinodul mitropolitan este alcătuit din mitropolit ca preşedinte şi arhiepiscopii, episcopii şi episcopii şi arhiereii vicari în funcţiune din cadrul unei mitropolii. El conduce treburile comune ale eparhiilor din mitropolie şi care nu cad în competenţa Sfîntului Sinod, în marginile prescrise de canoane, de normele în vigoare (art. 112 St.).

Sinoadele mixte sînt sinoadele formate din episcopi întruniţi laolaltă cu clericii din celelalte trepte ale preoţiei, cu reprezentanţi ai credincioşilor şi cu monahi.

Practica acestor sinoade este atestată de o mulţime de date istorice, atît în Biserica de Răsărit, cît şi în' cea de Apus, începînd cu sinodul apostolic, precum şi de textele unor canoane din Răsărit şi din Apus, texte care însă nu intră în colecţia fundamentală de canoane ale Bi-, sericii sau în codul nostru canonic. Acest ultim fapt i-a determinat pe mulţi zeloşi ultraierarhişti, atît din Apus cît şi din Răsărit, să conteste canonicitatea sinoadelor mixte, şi să o declare inovaţie protestantă sau protestantizantă. Şi aceasta în pofida faptului că inclusiv toate Sinoadele ecumenice au fost după alcătuirea lor sinoade mixte.

Principala piatră de sminteală pentru aceştia a constituit-o faptul că în canoanele din colecţia oficială a Bisericii noastre nu se spune

nimic despre vreun sinod mixt, ci numai despre sinoadele episcopale sau arhiereşti. Este adevărat insă că dacă nu se face nici o menţiune despre sinoadele mixte în canoane şi dacă textul acestora nu dispune în vreun fel poziitiv cu priviixe la sinoadele mixte, el nu cuprinde însă nici o dispoziţie negativă în legătură cu ele, în sensul de a le interzice sau de a le socoti necanonice sau contrare rînduielilor bisericeşti tradiţionale.

Cum se explică oare tăcerea canoanelor din colecţia oficială privitoare Ia sinoadele mixte ?

Această tăcere poate fi explicată mai întîi prin faptul că sinoadele nu s-au ocupat — de regulă generală — decît de chestiuni controversate, adică de chestiuni în legătură cu care au apărut opinii deosebite, cel puţin îndoielnice unele dintre ele şi cele mai multe contrarii bunei rînduieli a vieţii bisericeşti. Asupra acestora a fost necesar să se pronunţe sinoadele, sau însă şi asupra celor ce nu erau puse în discuţie, nefăcînd obiectul controverselor.

Că lucrurile stau astfel, rezultă şi din unele fapte evidente ca cele ce urmează :

— nici un sinod de nici un fel nu a întreprins o legiferare sistematică şi completă pe seama Bisericii, ci s-a limitat fiecare în lucrarea sa legiuitoare la trebuinţele momentului sau vremii de atunci, stabilind norme mai ales în chestiuni în care acestea deveniseră necesare dm pricina neorînduielilor sau,neînţelegerii;

— din această cauză, în lucrarea de legiferare a niciunui sinod nu s-a urmat o anurhită ordine de zi, din care să apară că s-au dezbătut chestiuni care aveau legătură unele cu altele şi ar fi fost înşirate într-o ordine ce rezultă fie din importanţa lor, fie din legătura lor internă. N-a existat o astfel de preocupare şi de aceea găsim în canoanele adoptate de acelaşi sinod, şi cazul se prezintă la fel la toate sinoadele, cele mai variate şi mai fără de legătură, probleme puse unele lîngă altele sau cel mult grupate cîte două trei referitoare la o chestiune asemănătoare, sau chiar la aceeaşi chestiune.

întrucît sinoadele mixte n-au fost contestate în practica vieţii bisericeşti, ci ele s-au întrunit pretutindeni, fără nici o împotrivire, fapt atestat în mod clar de întreaga istorie a sinoadelor şi de istoria bisericească în genere, de la început pînă astăzi, se înţelege că pe tema lor neexistînd controverse, nu s-a simţit nevoia să se vină cu vreo legiferare canonică specială.

Acest fel de sinoade, neavînd de partea sa mărturia canoanelor, are în schimb o mărturie mai puternică decît textul canoanelor, şi anume obiceiul de drept al Bisericii, oglindit şi în întreaga tradiţie sinodală, atestată sub chipul sinoadelor mixte, cu o mai mare bogăţie de ştiri şi dovezi istorice decît aceea a sinoadelor episcopale. Se ştie apoi că în Biserică, puterea obiceiului de drept este mai mare decît aceea a legii scrise, chiar cînd această lege are forma unei prevederi cuprinsă în textul vreunui canon. Astfel bunăoară, se ştie că fără a fi abrogate în mod expres, prevederile unor canoane au fost trecute în desuetudine prin obiceiul contrar pe care uneori şi 1-a însuşit şi cîte un canon uite-

rior. Este cazul clasic al canonului 5 apostolic, pe care obiceiul 1-a înlocuit printr-o rînduială pe care o consacră Sinodul IV ecumenic prin canoanele 6, 16 şi 48, apoi cazul canonului 2 al sinodului din Constantinopol din anul 879, care nu numai că a fost abrogat în mod practic de un obicei de drept apărut în viaţa Bisericii, ci'obiceiul respectiv are un conţinut diametral opus conţinutului canonului 2 amintit.

Din aceste coniderente reţinem că, sinoadele, mixte, este evident că nu pot fi socotite necanonice sau contrare rînduielilor tradiţionale ale Bisericii. Că ele sînt ou adevărat canonice şi conforme rînduielilor tradiţionale ale Bisericii se vede mai presus de orice discuţie şi îndoială, din însăşi structura sau alcătuirea Sinoadelor ecumenice, care toate au fost sinoade mixte. De altfel, sinodalitatea mixtă nu contrazice prin nimic sinodalitatea arhierească, după -cum nici aceea nu o contrazice pe cea mixtă, ci sînt amîndouă forme complementare autentice şi ca-.nonice ale sinodalităţii sau ale modului în care s-a aplicat şi se aplică constant principiul sinodal în Biserică.

In sinoadele mixte, este reprezentată mai fidel şi mai autentic decît în cele episcopale întreaga structură sau alcătuire a Bisericii.

Acestea au fost practicate constant şi în viaţa Bisericii noastre, cu excepţia unui timp care se numeşte epoca fanariotă, cînd a existat un interes netradiţional şi necanonic, ca practica acestor sinoade să nu fie încurajată şi dacă s-ar fi putut chiar să fie întreruptă, sinoadele mfixte fiind prezentate de fanarioţii de atunci ca şi de urmaşii lor ca necanonice.

Dar pe temeiurile arătate, această canonieitate nu mai poate fi pusă la îndoială, pentru că însuşirea canonicităţii nu se măsoară numai cu legea scrisă sau cu textul canoanelor, ci şi cu legea nescrisă sau cu obiceiul de drept, care prin practică îndelungată dovedeşte puterea legii scrise, iar în cazul dreptului cutumiar al Bisericii, acesta dobîndeşte uneori o putere chiar mai mare decît canoanele, consacrînd astfel şi canonicitatea unor norme contrare textului canoanelor şi cu atît mai vîrtos al acelora care nu sînt contrare cuprinsului canoanelor sau prevederilor canoanelor. In Biserica Ortodoxă Română sinoadele mixte se numesc adunări. Astfel de adunări există la fiecare nivel şi anume : Adunarea Naţională Bisericească la nivel de Patriarhie, alcătuită din cîte trei reprezentanţi ai fiecărei eparhii, un cleric şl doi mireni, delegaţi de adunările eparhiale respective, este organul reprezentativ central al Bisericii Ortodoxe Române, pentru toate chestiunile economice, administrative, precum şi pentru cele care nu intră în competenţa Sfîntului Sinod ,• Adunarea Eparhială alcătuită din reprezentanţii clerului şi ai credincoşilor în proporţie de 1/3 clerici şi 2/3 mireni şi este organul deliberativ pentru toate chestiunile administrative, culturale şi economice ale eparhiei, precum şi pentru cele care nu intră în competenţa episcopului sau arhiepiscopului; Adunarea Parohială la nivel de parohie, ca organ deliberativ, este compusă din toţi bărbaţii credincioşi majori ai parohiei, de sine stătători, nepătaţi şi care îşi îndeplinesc îndatoririle morale şi materiale faţă de Biserică şi aşezămintele ei (art. 21 St.; 92 St.; 52 St.).

2. Sinodul apostolic şi sinoadele din veacurile primare ale Bisericii

Sinodul apostolic. Despre Sinodul apostolic există o relatare autentică în capitolul 15 al Faptelor Apostolilor. Dar in afară de datele cuprinse în acest capitol din Faptele Apostolilor, ni s-au mai păstrat unele în scrieri mai vechi cu caracter istoric, apoi într-o seamă de interpretări făcute de scriitori 'bisericeşti la cartea Faptelor Apostolilor, precum şi unele mărturii indirecte în strînsă legătură cu diverse rînduieli bisericeşti, apocrife, cărora li s-au atribuit adeseori origine apostolică..

în genere, toate datele referitoare la Sinodul apostolic concordă şi pe baza lor s-a stabilit că într-adevăr obştească adunare bisericească, întrunită în anii 50—51 la Ierusalim, a avut caracter de sinod şi anume de sinod general al Bisericii de atunci, adică de sinod reprezentativ al întregii Biserici, Ia care au participat cei mai înalţi slujitori ai Bisericii, adică Sfinţii Apostoli, clericii existenţi pe atunci, în frunte cu Sfîntul Iacob fratele Domnului care era episcopul Ierusalimului şi cu o seamă de presbiteri, precum şi credincioşii Bisericii din Ierusalim şi din alte porţi.

Desigur la acea dată nu s-a folosit pentru adunarea sau soborul de la Ierusalim titlul de sinod, ci simplul titlu de adunare, pentru că termenul de sinod nu s-a introdus în uzul Bisericii decît mai tîrziu, fiind împrumutat în veacul al doilea din terminologia juridică grecească, în care el avea înţelesul de adunare a obştei unei cetăţi, această adunare reprezentînd forul cel mai înalt deliberativ al statelor de tipul cetăţilor, precum şi a unor cetăţi care nu constituiau ele singure un stat, ci făceau parte dintr-o organizaţie statală. Astfel fiind, nu trebuie să surprindă faptul că adunarea amintită de la Ierusalim nu s-a numit sinod de la început, ci a fost numită abia mai tîrziu sinod apostolic, spre a se distinge de alte feluri de sinoade care au urmat după aceea.

Să vedefîi care au fost trăsăturile esenţiale sau caracteristicile Sinodului apostolic.

Cea dintîi problemă care se pune este aceea a cauzei care a determinat întrunirea acestui sinod. După relatarea din Faptele Apostolilor şi a întregii tradiţii bisericeşti, în legătură cu acest sinod, se constată că principala cauză care a determinat întrunirea sinodului a fost disputa care se stîrnise între creştinii iudaizanţi, proveniţi dintre evrei, şi între creştinii proveniţi dintre neiudei, adică dintre cei care aparţinuseră altor religii decît celei mozaice şi cărora li se zicea cu un termen generic păgîni. Obiectul disputei dintre aceştia îl forma obligativitatea legii mozaice, sau neobligativitatea acesteia, pentru creştini. Iudaizanţii susţineau obligativitatea legii mozaice într-o largă măsură, dacă nu în deplinătatea ei, pentru toţi creştinii, deci inclusiv pentru creştinii proveniţi dintre păgîni. Acestei păreri devenită o adevărată teză şi cu tendinţa de a se transforma în normă obligatorie, atît cu caracter doctrinar cît şi cu caracter cultic şi legal sau canonic, i se opuneau creştinii proveniţi dintre păgîni.

Disputa luase mari proporţii şi agita Bisericile, adică comunităţile creştine ce se constituiseră şi în afara Ierusalimului şi cu deosebire pe cele din Siria în frunte cu cea din Antiohia, pe cele din Fenicia, Sa-

maria, Cilicia, etc,, încît unitatea creştină ameninţa să fie surpată de aceste neînţelegeri cu caracter destui de grav.

în ce consta de fapt gravitatea neînţelegerii iscate ?

Mai întîi în faptul că creştinii iudaizanţi socoteau tăierea împrejur ca un act cu caracter dogmatic, adică o socoteau ca avînd pentru credinţa lor însemnătatea primei şi celei mai importante taine a legii vechi, care trebuie păstrată şi în legea nouă, întrucît legea nouă înseamnează o împlinire sau o desăvîrşire a legii vechi, iar nu o anulare sau o lepădare a acesteia. Ce-i drept, tăierea împrejur avea pentru credinţa veterotestamentară un caracter dogmatic foarte pronunţat, pentru că ea reprezenta semnul şi simbolul legămîntului, adică al întregului aşezămînt al legii vechi, încheiat sau stabilit de Dumnezeu cu poporul evreu. In această calitate, el condiţiona în mod esenţial însăşi mîntuirea lui Israel şi reprezenta începutul lucrării lui mîntuitoare, început fără de care iudaizanţii fireşte că nu puteau să înţeleagă cum s-ar putea continua sau duce mai departe în aşezămîntul cel nou şi după rînduielile acestuia, lucrarea mîntuirii, care a început în aşezămîntul cel vechi. Modul lor de a vedea lucrurile era legitim pentru formaţia religioasă pe care o aveau, dar ei greşeau nefăcînd distincţia trebuitoare între Vechiul şi Noul Testament, dar mai ales nevrînd să se desprindă eu uşurinţă de tradiţia lor veterotestamentară. Lor le venea greu acest lucru şi pentru motivul că se socoteau a fi singurul popor ales şi chemat în mod special la mîntuire de către Dumnezeu, situaţie care credeau ei că obligă celelalte popoare să urmeze ceea ce stabilesc ei, adică rînduielile pe care voiau să. le păstreze din Vechiul Testament.

Toate aceste lucruri nu ie pricepeau sau nu voiau să le admită creştinii proveniţi dintre păgîni, întrucît modul în care li se propovăduise lor credinţa cea nouă nu-i lega de rînduielile cu caracter social, juridic şi cultic ale Vechiului Testament sau ale legii vechi, expresie sub care se înţelegea însă mai mult decît rânduielile amintite, şi anume, se înţelegea şi adevărul de credinţă cuprins M Vechiul Testament, pe care legea cea nouă sau credinţa cea nouă nu 1-a abandonat sau nu 1-a socotit a nu fi rămas în tezaurul său de credinţă.

Născîndu-se felurite confuzii şi dispute aprinse pe. tema aspectelor relevate, s-a trecut de la ele şi la alte chestiuni cu caracter religios, cultic, moral şi chiar social ale legii vechi, mergîndu-se pînă la practicarea de către iudaizanţi a unui separatism de tip veterotestamentar faţă de nemozaici, mai ales că între aceştia, adică între iudaizanţi, se găseau şi o seamă de farisei convertiţi, care susţineau că «păgînii trebuie să fie tăiaţi împrejur şi să li se ceară respectarea legii lui Moise > (Fapte, 15, 5).

- La acestea se mai adaugă şi faptul că unii dintre cîrmuitorii Bisericii de atunci sau mai bine zis dintre slujitorii ei principali în frunte cu Sfîntul Apostol Petru şi cu Barnaba, nu luaseră o .atitudine precisă şi constantă în această problemă, adică în disputa dintre iudaizanţi şi dintre creştinii proveniţi dntre păgîni. Mai mult, de teama celor ce practicau tăierea-împrejur, Sfîntul Apostol Petru, deşi avea misiune speciala pentru această categorie şi ca atare îndatorirea de a-i lămuri ca să nu ţină la poziţia pe care o adoptaseră, ci să renunţe la ea în acord

cu. învăţătura Domnului şi pentru întărirea unităţii şi păcii din Biserică, el s-a dat ele partea iudaizanţilor, «de teama celor din tăierea împrejur» (Gal. 2, 12), aşa încît Sfîntul Apostol Pavel, ne spune că din această cauză a fost nevoit «să-i stea pe faţă împotrivă», cînd a venit Petru la A.ntiohia' (Gal. 2, 11), se înţelege că o asemenea atitudine chiar din partea acelui Sfînt Apostol căruia i se încredinţase misiunea specială pentru creştinii proveniţi dintre evrei sau pentru chemarea şi îndrumarea spre credinţa cea nouă a evreilor, precum şi din partea altor slujitori însemnaţi ai Bisericii, între care se aminteşte şi • Barnaba, i-a întărit în credinţa şi în poziţia lor pe iudaizanţi şi a produs sminteală în rîndurile celorlalţi creştini proveniţi dintre păgîni.

In asemenea condiţii, iudaizanţii au putut lansa, pentru acreditarea şi impunerea tezei lor, o adevărată lozincă, zicînd: «dacă nu vă veţi tăia împrejur după rînduiala lui Moişe, nu puteţi să vă mîntuiţi» (Fapte 15, 1).

Problema era cu atît mai tulburătoare pentru conştiinţa^ credincioşilor, cu cît tăierea împrejur era înfăţişată drept prima şi cea mai importantă, sfîntă taină, care condiţionează mîntuirea sau fără de care nimeni nu ş-ar putea mîntui. Din această cauză Sfîntul Apostol Pavel şi Barnaba, care între timp fusese lămurit în această chestiune, aflîndu-se împreună la Antiohia au avut o discuţie aprinsă cu iudaizanţii şi ca urmare a acesteia, Biserica din Antiohia i-a delegat pe ei şi pe unii dintre antiohieni să meargă la Ierusalim, la Apostoli şi la presbiteri, ca să lămurească această chestiune. Ajunşi la Ierusalim, împreună eu delegaţii credincioşilor, sau Bisericii din Antiohia, ei au .adus la cunoştinţă Apostolilor, presbiterilor. şi credincioşilor din Biserica Ierusalimului cele constatate la Antiohia şi sarcina pe care o aveau dan partea Bisericii antiohiene.

Constâtîndu-se că şi la Ierusalim iudaizanţii susţineau teza comună celor din tăierea împrejur, s-a hotăr,ît de către Apostoli şi de către presbiteri să fie adunată întreaga Biserică, spre a se dezbate şi a se lămuri această problemă.

Astfel s-a întrunit sinodul de la Ierusalim. El nu a fost convocat din porunca vreunuia dintre Apostoli sau numâi din iniţiativa Sfinţilor ' Apostoli, ci îîn urma hotărîrii luate, de către Sfinţii Apostoli împreună cu presbiterii Bisericii din Ierusalim.

Membrii ai acestui sinod au fost, pe lîngă Apostoli şi presbiteri, încă şi ceilalţi 'colaboratori ai Sfinţilor Apostoli sau ucenici de-ai lor, între care sînt pomeniţi Barnaba, Iuda numit Barsaba şi Sila. Apoi delegaţii Bisericii din Antiohia, despre care nu ni se spune dacă erau clerici sau simpli credincioşi, precum şi credincioşii simpli sau fraţii care formau comunitatea sau Biserica din Ierusalim. Astfel ni se prezintă alcătuirea sinodului apostolic.

Asupra modului în oare s-au desfăşurat lucrările sinodului, avem următoarele date":

— sinodul a fost prezidat de Sfîntul Iacob fratele Domnului, care era episcopul Ierusalimului, ^

— la sinod a avut loc o dezbatere foarte aprinsă, o mare discuţie, în timpul căreia Sfîntul Apostol Petru s-a ridicat, precizîndu-şi poziţia

sa noua, contrară tezei iudaizanţilor, apoi a mai vorbit Barnaba şi Pavel, lacob fratele Domnului şi alţii.

— 'la încheierea dezbaterilor, prin care s-a lămurit poziţia Bisericii faţă de pretenţiile iudaizanţilor, s-au luat o serie de hotărîri prin consensul «Apostolilor, al presbiterilor şi al întregii Biserici» (Fapte, 15, 22), adică «Apostolii, presbiterii şi fraţii» (Fapte 15, 22), au adus împreună hotărîrile consemnate în capitolul 15 din Faptele Apostolilor. Aşadar hotărîrile ce s-au luat n-au fost impuse de către Sfinţii Apostoli, deşi fără îndoială că aceştia aveau calitatea să cunoască mai bine lucrurile precum şi să-i lămurească pe ceilalţi. Cu toate acestea, hotărîrile s-au luat prin consensul comun al slujitorilor de toate treptele, inclusiv al Sfinţilor Apostoli şi al credincioşilor.

Prima hotărîre pe care a adus-o Sinodul apostolic este aceea, prin care se declară neobligativitatea pentru credincioşii Bisericii a tăierii împrejur; a doua hotărîre cuprinde obligarea credincioşilor de a se abţine de la consumarea cărsnurilor sacrificate idolilor, a sîngelui şi a animalelor sugrumate şi abţinerea de la desfrînare; iar a treia hotărîre este de a trimite la creştinii din Antiohia, din Siria şi din Cilicia pe Pavel şi pe. Barnaba, iar împreună cu ei pe Iuda, numit Barsaba, şi pe Sila, pentru a le vesti cele ce s-au hotărît în sinod, ducîndu-le şi o scrisoare deosebită, în care se cuprind hotărîrile Sinodului apostolip. Textul acestei scrisori este următorul :

«Apostolii şi preoţii şi fraţii, fraţilor dintre neamuri, care sînt în Amtiohia şi în Siria şi în Cilicia, salutare !»,

«Deoarece am auzit că unii dintre noi, fără să fi avut porunca noastră, venind, v-au tulburat cu vorbele lor şi au răvăşit sufletele voastre, zicînd că trebuie să vă tăiaţi împrejur şi să păziţi legea» ;

«Noi am hotărît, adunaţi într-un gînd, ca să trimitem *Aa* voi bărbaţi aleşi împreună cu iubiţii noştri Barnaba şi Pavel»;

«Oameni care şi-au pus sufletele lor pentru numele Domnului nostru lisus Hristos» ;

«Drept aceea, am trimis pe Iuda şi pe Sila, care vă vor vesti şi ei, cu cuvîntul aceleaşi lucruri» ;

«Pentru că, părutu-s-a Duhului Sfînt şi nouă, să nu vi se pună nici o greutate în plus în afară de rele ce sînt necesare»

«Să vă feriţi de cele jertfite idolilor şi de sînge şi de (animale) sugrumate şi de desfriu, de care păzindu-vă, bine veţi face. Fiţi sănătoşi!» (Fapte 15, 23—29). ' • •

Din cuprinsul scrisorii, adică din cuprinsul celui mai vechi şi mai important act sinodal pentru viaţa Bisericii din primele două veacuri, se constată că Apostolii, presbiterii şi fraţii sau credincioşii Bisericii din Ierusalim «au judecat împreună după ce s-au adunat laolaltă» toate chestiunile asupra cărora au adus hotărîri.

Din cunoaşterea cauzolor care au determinat întrunirea Sinodului apostolic, apoi din cunoaşterea modului în care acesta a fost convocat, a modului în care s-au desfăşurat lucrările lui, a modului în care a fost prezidat, apoi din cunoaşterea modului în care s-au luat hotărîrile precum şi a modului în care acestea au fost transmise sau publicate ori promulgare, se constată cît se poate de clar că Sinodul apostolic a fost

cel dintîi sinod general al întregii Biserici, care atît prin obiectul, structura, lucrarea şi hotărîrile sale a dat deplină expresie principiului sinodalităţii, care a fost aşezat ca rînduială de baza de însuşi Mântuitorul, atît pentru constituirea autorităţii superioare a Bisericii, cît şi pentru lucrarea la care este chemată această autoritate.

Ţinînd seama de faptul că în cadrul Sinodului apostolic s-a dezbătut şi o chestiune cu caracter dogmatic, aceea a tăierii împrejur sau mai precis aceea de a se şti dacă se acceptă sau nu în Biserică tăierea împrejur, împreună cu conţinutul ei dogmatic de principală taină a legii vechi şi că o atare chestiune angaja întreaga conştiinţă a Bisericii şi cerea o pronunţare asupra ei din partea întregii Biserici, Sfinţii Apostoli ţinînd seama de învăţătura Domnului care le-a spus lămurit că a trecut umbra legii, au găsit că este potrivit sau conform cu învăţătura Domnului şi eu îndrumările, pe care le-au primit de la El în privinţa modului de slujire a Bisericii, să cheme întreaga Biserică să se pronunţe într-o asemenea chestiune. Procedînd în felul acesta, ei şi-au manifestat atît convingerea lor proprie şi ataşamentul faţă de porunca ce le-a dat-o Mîntuitorul cu ocazia certei lor pentru întîietate, cît şi hotărârea de a da o pildă tuturor celorlalţi slujitori şi Bisericii întregi despre modul în care trebuie să se procedeze în viaţa Bisericii, atît la constituirea celei mai înalte autorităţi bisericeşti, cît şi la modul în care trebuie să-şi desfăşoare lucrarea sa cîrmuitoare, în conformitate cu principiul de bază pentru organizarea şi conducerea Bisericii pe ţ'are îl exprimă sinodalitatea.

Cu ocazia acestui sinod, Sfinţii Apostoli au mai dat apoi dovadă de toată priceperea şi tragerea de inimă pentru a se păstra în Biserică unitatea credinţei şi legătura dragostei, precum şi de a împăca dragostea cu libertatea şi cu autoritatea, în aşa fel ea sinodalitatea să apară expresia acestei lucrări, fără de a cărui permanentizare nu se poate păstra nici coeziunea socială a Bisericii, nici unitatea» credinţei şi nici nu ,se poate săvîrşi lucrarea ei mîntuitoare.

Deşi Sfinţii Apostoli, în calitatea lor unică de aleşi ai Domnului şi de purtători ai Revelaţiei pe care au primit-o direct de la Domnul, erau înzestraţi cu însuşirea infailibilităţii şi deci puteau să hotărască fără de greş fiecare în materie de credinţă, ca urmare puteau soluţiona fiecare în parte chestiunea tăierii împrejur, pusă de iudaizanţi, totuşi ei n-au găsit de cuviinţă să procedeze în acest fel, ci spre a se face pildă şi spre a da pildă şi altora de smerenie şi de dragoste în conducerea treburilor bisericeşti, mai precis în luarea hotărîrilor importante pentru viaţa Bisericii, au procedat la îndrumarea lucrurilor în aşa fel încît într-o asemenea chestiune să nu apară că ar hotărî singuri, exercitînd un fel de autoritate proprie faţă de ceilalţi, şi chiar nici să nu hotărască singuri de fapt, ci numai prin colaborarea cu celelalte elemente din care era alcătuită Biserica, adică a stării clericale sau a slujitorilor de atunci ai Bisericii, şi a credincioşilor. Ei au procedat în acest fel, avînd conştiinţa că după trecerea lor din viaţă, singurul organ care se poate pronunţa în mod infailibil în chestiuni de credinţă este Biserica în întregimea ei sau sinodul, care poate să dea expresie conştiinţei întregii Biserici şi care mai tîrziu a fost de fapt^Sinodul ecumenic.

Sfinţii Apostoli au lăsat urmaşilor lor şi întregii Biserici, prin Sinodul apostolic, nu numai un model care să servească pentru constituirea şi lucrarea celei mai înalte autorităţi bisericeşti, ci şi mărturia clară, fără de .replică, a inexistenţei vreunei autorităţi personale sau individuale supreme în Biserică, arătînd totodată că nici într-un caz nu trebuie să fie admisă vreo astfel de autoritate, nici chiar dacă ea ar fi putut fi reprezentată de către vreun .Apostol. Aceasta 'înseamnează că- este cu totul străină de spiritul în care au conceput Sfinţii Apostoli autoritatea superioară bisericească, încercarea acelora care vor să-1 situeze pe Sfîntul Apostol Petru şi pe urmaşii săi ea autorităţi supreme în Biserica întreagă.

Tot prin felul în care s-a procedat de către Sfinţii Apostoli cu ocazia Sinodului, apostolic ei au dat expresie spiritului adevărat sau autentic al sinodalităţii, arătînd că deşi sinodul este cea mai înaltă autoritate care se poate constituit, nici el nu trebuie să procedeze în mod imperativ, ci tot în spiritul în care trebuie exercitată orice autoritate bisericească, adică în spiritul înţelegerii sau împăcării continue dintre dragoste, libertate şi autoritate. !

Se ridică umeori obiecţia că Sfinţii Apostoli n-ar fi putut să dea . Sinodului apostolic caracterul de model canonic pentru sinoadele ulterioare ale Bisericii sau pentru felul în care trebuie înfăptuit sau aplicat principiul sinodalităţii în Biserică' din cauză că pe atunci Biserica încă nu folosea norme juridice, deci norme canonice în sens propriu, şi ca urmare el n-ar constitui decît o manifestare îiitîmplătoare şi nesemni-" ficativă şi neindicativă pentru urmaşi, a unui fel de lucrare a Sfinţiilor Apostoli, care s-ar, reduce la chibzuinţă de moment prin care aceştia au soluţionat un litigiu religios oarecare.

De fapt Sinodul apostolic nu era un model în sensul că ar fi fost încadrat într-o sumă de reguli cu caracter juridic sau canonic propriu-zis şi nici nu putea fi astfel la data Tespectivă, dar aceasta nu 1-a împiedicat şi nu putea să-1 împiedice sau să-i răpească posibilitatea de a fi totuşi un model in sensul de prototip sinodal, atît pentru vremea 4n care încă nu s-au folosit normele juridice sau canonice, cît şi pentru vremurile în care acestea urmau să fie folosite de Biserică şi în care s-au şi folosit de fapt. Căci întreaga pildă şi lucrare a Mîntuitorului şi a Sfinţilor Apostoli privitoare la organizarea şi conducerea Bisericii, nu a fost înveşmîntată prin norme canonice propriu-zise, adică nu a fost dublată de norme juridice, întrucît nici Mîntuitorul nu a legiferat în sens juridic, nici. Sfinţii Apostoli, aşa încît dacă am privi lucrurile numai sub acest aspect, ar trebui să spunem că niciuna din rMduielile sau îndrumările date de ei neavînd caracter juridic propriu-zis, n-air putea fi socotite ca normative sau obligatorii ori deplin valabile pentru toată viaţa şi lucrarea Bisericii. Or lucrurile nu stau astfel şi de asemenea nici în cazul caracterului de model pe care-1 are Sinodul apostolic, ele nu pot sta altfel, căci în rînd cu celelalte pilde, modele şi îndrumări ale Mîntuitorului şi ale Sfinţilor Săi Apostoli, şi Sinodul apostolic constituie un_ model, o pildă şi o poruncă sau o rînduială aşezată de Sfinţii Apostoli,' pentru a fi observată şi urmată în Biserică. Cea mai bună dovadă şi cea mai de netăgăduit confirmare a caracterului de

model sinodal pe,care 1-a avut şi 1-a păstrat Sinodul apostolic, o .constituie sinoadele care s-au întrunit după epoca apostolică, în veacul II şi III, precum şi toate celelalte ulterioare.

Se mai spune cîteodată, cu aparenţe de adevăr, că Sinodul apostolic nu trebuieşte socotit ca avînd o greutate deosebită în viaţa Bisericii primare şi nici vreo însemnătate de model şi de poruncă sau de rînduială apostolică pentru viaţa de mai tîrziu a Bisericii şi deci implicit şi pentru viaţa Bisericii din zilele noastre, întrueît el n-ar reprezenta sau n-ar fi fost decît un episod al vieţii bisericeşti din epoca apostolică, şi încă unul care ar trebui trecut sub tăcere, întrueît el ar releva existenţa unei contradicţii flagrante între poziţia şi însuşirile personale ale Sfinţilor Apostoli şi între hotărîrile acestui sinod sau măcar între însuşirile personale ale Sfinţilor Apostoli şi hotărîrea principală a Sinodului apostolic în privinţa neobligativităţii pentru creştini a tăierii împrejur.

Această contradicţie ar consta în faptul că pe ide o parte Apostolii se bucurau de însuşirea infailibilităţii, iar pe de altă parte se arată că Sfîntul' Apostol Petru nu se pronunţase totuşi în mod infailibil în chestiunea tăierii împrejur, ci căzuse în greşeală, iar greşeala lui a fost îndreptată de Sinodul apostolic, care apare astfel singur ca infailibil şi infirmă infailibilitatea personală a Sfinţilor Apostoli. Lucrurile însă nu stau astfel, întrueît Sfîntul Apostol I*etru nu a căzut în»vreo greşeală dogmatică în.tratarea acestei chestiuni, ci într-o greşeală comună omenească, care poate fi numită cel mult păcat, iar nu cădere din infailibilitate, pentru că fondul greşelii lui constă în faptul că el deşi in-a socotit 'Chestiunea tăierii împrejur ca o chestiune dogmatică pentru legea ce*; nouă, şi nu i-a lămurit pe cei ce socoteau altfel, asupra caracterului ei nedogmatic pentru Noul Testament, ci ia socotit-o o practică tradiţională iudaică, spre acceptarea căreia' a fost înclinat pe de o parte prin originea şi educaţia sa, iar pe de -a>ltă parte, aşa cum spune Sfîntul Apostol Pavel, «de teama celor din. tăierea "împrejur» {Gal. 2, 12). Cunoscînd că Sfîntul Apostol Petru din pricina temerii s-a lepădat inclusiv de Mîntuitorul, ou ocazia prinderii Lui, este uşor de înţeles că un astfel de motiv îl va fi determinat să greşească şi prin altitudinea pe care a avut-o iniţial în chestiunea tăierii împrejur, dar pe care şi-a rectificat-o chiar cu ocazia Sinodului apostolic. De altfel este limpede pentru înţelegerea situaţiei că nici unul dintre Sfinţii Apostoli nu putea ignora faptul că în legea nouă sau în Biserică tăierea împrejur nu mai constituie o condiţie pentru mîntuire, pentru că nici tăierea împrejur, nici netăierea împrejur nu mmtuieşte pe nimeni după învăţătura Domnului, ci numai credinţa în Iisus Hristos împreunată eu săvîrşirea de fapte ale credinţei şi cu harul sfinţitor.

Cît priveşte infailibilitatea personală cu care erau înzestraţi Sfinţii Apostoli, acesta nu este în contrazicere cu infailibilitatea Bisericii, întrueît cea dintîi era acordată ca har personal sau ca harismă personală şi netransmisibilă fiecăruia dintre Sfinţii Apostoli, pe cînd Biserica are prin natura sa, adică prin lealitatea sa de corp tainic al Domnului, însuşirea infailibilităţii, în virtuea căreia ea păstrează fără de greşeală

adevărul de credinţă şi 11 lămureşte, atunci cînd este înfăţişat greşit sau cînd este înfăţişată drept chestiune de credinţă o chestiune care nu-i de această natură, după învăţătura Domnului, cum a fost cazul cu chestiunea tăierii împrejur.

Este adevărat că în cuprinsul succesiunii sau moştenirii apostolice a Bisericii, alături de preoţie cu întreita ei putere bisericească, intră şi puterea Bisericii de a păstra nealiterat adevărul de credinţă, însă nu în sensul că această putere i-ar fi conferit-o Sfinţii Apostoli, ci in sensul că Biserica avea această putere în epoca apostolică, sau îin sensul că era o putere pe care Biserica o avea şi în epoca apostolică şi şî-a păstrat-o de atunci încoace, pe cînd alta este situaţia preoţiei şi a întreitei sale puteri, care intră în cuprinsul succesiunii apostolice ca elemente cu care au înzestrat Sfinţii Apostoli Biserica, prin mandatul Mîntuitorului.

Spre a înţelege şi mai bine această distincţie, amintim că Miintuitorul în mod direct, iar oau prin intermediul Sfinţilor Apostoli a înzestrat Biserica cu puterea infailibilităţii, atunci cînd a precizat că nici «porţile iadului nu o vor putea birui» (Matei 16, 18), adică nici o rătăcire şi nici 0 putere dizolvantă nu vor putea să-i surpe temelia credinţei şi nici lucrarea mîntuitoare pe care ea trebuie să o continue pînă la sfîrşitul veacurilor.

Cunosc ind toate elementele necesare pentru o apreciere reală a naturii şi importanţei Sinodului apostolic, precum şi netemeinicia poziţiilor de pe care se încearcă a. i se diminua însemnătatea * în viaţa Bisericii primare şi în genere în viaţa Bisericii de atunci pînă astăzi, putem înţelege mai deplin şi mai explicit şi în chipul cel mai real iar nu ca o simplă figură de stil, formula rămasă tradiţională pe care o folosesc membrii Sinodului apostolic în motivarea şi confirmarea hotărîrilor luate, ca şi pentru investirea lor cu puterea pe care le-o -conferă prezenţa şi lucrarea Siîntului Duh. Această formulă bine cunoscută sună astfel : «Părutu-i-s-a Duhului Sfînt şi nouă» (Fapte 15, 28). Şi ea exprimă faptul că un asemenea sinod al întregii Biserici de atuindi, cum a 'fost Sinodul apostolic, s-a bucurat cu adevărat de asistenţa Duhului Sfînt.

Prin elementele pe oara le-a întrunit^ acest sinod şi din analizarea cărora s-a putut vedea natura şi însemnătatea lui ,el a servit cu adevărat şi ca model pentru toate sinoadele ulterioare, pentru întreaga lucrare sinodală a Bisericii, inclusiv pentru Sinoadele ecumenice, la care dacă raportăm cu de-amănuntul Sinodul apostolic, putem spune că acesta a fost nu numai precursorul Sinoadelor ecumenice şi prototipul tuturor celorlalte sinoade, ci chiar cel dintîi Sinod ecumenic al Bisericii. Că nu 1 se zice astfel, şi de ce nu i se zice astfel, se poate înţelege tot atît de bine ca şi faptul că în general nu i s-a zis nici măcar sinod, ci numai adunare şi abia mai tîrziu s-a folosit pentru designarea lui cuvîntul sinod.

Sinoadele din veacurile prmare ale Bsericii. După modelul Sinodului apostolic şi după exemplul Sfinţilor Apostoli, în veacurile cele din-

tîi care au urmat după epoca apostolică, s-au întrunit în diverse părţi ale Bisericii tot felul de sinoade, spre a dezbate şi soluţiona probleme mai deosebite sau de o însemnătate mai mare pentru Biserică.

Practica acestor sinoade o atestă atît scrierile de istorie bisericească de mai tîrziu, cît şi Tertulian (-j- 220) şi Sfîntul Ciprian *(f* 268).

Fără a preciza la care dintre sinoadele de acest fel se referă, Tertulian spune că în diverse părţi ale Greciei, adică ale lumii de cultură şi limbă grecească, deci ale Orientului, s-au întrunit şi se întrunesc mereu sinoade pentru a dezbate problemele credinţei. Care anume vor fi fost aceste sinoade, ne arată mai precis istoricii bisericeşti.

Cele mai vechi sinoade de acest fel par să fie cele determinate de controversa pascală din secolul al II-lea, cînd s-a ţinut un prim sinod la Ierusalim, prezidat de Narcis episcopul Ierusalimului,- apoi un altul la Cezareea Palestinei, prezidat de episcopul Teofil ia! Cezareei. Ambele sinoade prin modul în care au fost alcătuite atît din episcopi cît* şi din alţi clerici şi laici, au avut caracterul unor adunări reprezentative ale Bisericilor din provincia respectivă şi din provinciile vecine.

Tot în veacul al II-lea, dar ceva mai tîrziu, ne spune istoricul Eusebiu, că în multe locuri ale Asiei şi de multe ori s-au adunat creştinii laolaltă pentru a cerceta învăţăturile lui Montan sau doctrina acestuia şi au dezaprobat-o ca pe o erezie. Aceste sinoade s-au întrunit* în preajma anului 170, iar la ele se constată aceeaşi alcătuire din slujitori bisericeşti şi credincioşi. De menţionat este îndeosebi faptul că la un sinod de acest fel, ţinut la Ierapole, au luat parte şi «mărturisitori laici».

în chestiunea acestei rătăciri, ca şi a altora, s-au mai ţinut în acea vreme sinoade şi în Biserica din Apus, între care şi unul chiar la Roma, pe la anul 170—172, la care a fost de faţă şi -&f3ntul Policarp al Smirnei.

în ce priveşte alcătuirea lor, şi sinoadele din Apus au urmat tot pilda Sinodului apostolic, Ia ele luînd parte atît slujitorii Bisericii în frunte cu episcopii, cît şi numeroşi reprezentanţi ai credincioşilor laici.

Din prima jumătate a veacului III sînt pomenite iarăşi numeroase sinoade care s-au întrunit în Asia Mică, în- Siria, în Arabia şi în Egipt, pentru a dezbate diverse probleme, de credinţă şi de bună rînduială bisericească. Şi acestea s-au întrunit după modelul Sinodului apostolic, avînd o alcătuire mixtă sau avînd caracterul de sinoade mixte. Astfel de sinoade se pomenesc în Iconia (Asia Mică) între anii 230—235, apoi în Bostra (Arabia) pe la anul 244, un altul la Alexandria, întrunit chiar de episcopul Dionisie cel Mare al Alexandriei cam în aceeaşi vreme Împotriva hiliaştilor, iar ceva mal tîrziu se pomeneşte, pe la anul 270, un astfel de sinod la Antiohia, împotriva lui Pavel de Samosata.

Concomitent se întrunesc sinoade după acelaşi model apostolic şi în Biserica din Africa Romană, sinoade asupra cărora, în afară de unele relatări istorice, ni s-au păstrat mărturiile deosebit de valoroase ale Sfîntului Ciprian ai Cartaginei. Acesta mărturiseşte că toate chestiunile

care privesc Biserica, le pune în discuţia sinodului, format din episcopi, din clerici şi din credincioşi şi că aceştia toţi împreună hotărăsc, prin comună înţelegere, în privinţa chestiunilor respective.

Despre un astfel de sinod, prezidat de el însuşi şi întrunit la 251, • în Cartagina, în chestiunea lapsilor, Sfîntul Ciprian ne spune că era alcătuit din- episcopi, presbiteri, diaconi, mărturisitori sau confesori şi laici. De fapt, în chestiunea lapsilor el ţinuse în acelaşi an (251) două sinoade mixte la Cartagina. Tot la Cartagina s-a ţinut la anul 256 şi importantul sinod care a soluţionat chestiunea botezului ereticilor şi de la care ni s-a păstrat în această chestiune un canon ce face parte diin codul canonic al. ortodoxiei. Şi în alcătuirea acestui sinod au intrat alături de episcopii mai multor provincii încă şi presbiteri, diaconi şi o mare parte a credincioşilor.

Vorbind despre o importantă chestiune pentru a cărei soluţionare i s-au adresat cerîndu-i părerea clerici din Roma, Sfînjtul Ciprian arată că el nu a luat poziţie personală în chestiunea respectivă, pentru că de la începutul episcopatului a stabilit să nu facă nimic numai după chibzuinţă sa proprie, fără sfatul clericilor şi fără consensul credincioşilor. '

Se mai amintesc şi alte sinoade de acelaşi fel întrunite la Cartagina în timpul Sfîntului Ciprian şi sub conducerea lui, dar în aceeaşi vreme sîiut menţionate şi unele sinoade ţinute în Roma, după aceeaşi rînduială. Despre unul din ele episcopul Corneliu al Romei ne dă mărturie clară că avea alcătuire mixtă.

Puţin mai tîrziu, pe la începutul veacului IV s-au întrunit în aceeaşi alcătuire mixtă diverse sinoade în Biserica din Apus şi în cea din Răsărit, pentru a dezbate şi lămuri chestiuni de credinţă. Din Apus, amintim sinodul de la Elvira (Spania, an 300—305) şi sinodul de la Sinnessium (an. 308), în a căror alcătuire au intrat alături de episcopi, preoţi şi diaconi şi numeroşi credincioşi simpli sau laici.

De altfel, inclusiv marele şi însemnatul Sinod I ecumenic de la Niceea, întrunit la anul 325, a fost prin alcătuirea sa un sinod mixt, la care au luat parte alături de cei 318 ierarhi şi numeroşi alţi clerici între care şi diaconul Atanasie din Alexandria, devenit Sfîntul Atanasie cel Mare, şi numeroşi laici, iscusiţi în dialectică, cum se relatează în unele scrieri.

Am amintit numai pe cele mai reprezentative sinoade care s-au întrunit după modelul Sinodului apostolic în veacurile II—III şi la începutul veacului IV d. Hr. Din preocupările şi din alcătuirea acestor sinoade, rezultă cît se poate de limpede că ele au urmat pilda pe oare au dat-o pentru conducerea Bisericii Sfinţii Apostoli prin Sinodul apostolic de la anii 50—51 din Ierusalim. Şi mai rezultă apoi că apărătorii şi păstrătorii dreptei credinţe în Biserică s-au socotit a fi toţi membrii Bisericii laolaltă, reprezentaţi în sinoadele despre oare a fost vorba. In sinoadele ulterioare, istoria -ne oferă dovada aceluiaşi lucru, atît prin alcătuirea celor mai multe dintre sinoade, cît şi prin modul în care ele au luat atitudine în chestiunile de credinţă şi de rînduială generală în Biserică, potrivit pildei date de Sfinţii Apostoli prin Sinodul apostolic.

3. **Sinoadele endemice, sinoadele locale şi alte organe de conducere sinodală. Pentarhia** şi **tetrarhia.**

a. **Sinoadele endemice. Sub** numele de sinoade endemice se înţelege o categorie de sinoade care iniţial au fost-ocazionale şi apoi s-au dezvoltat în sensul unei periodicităţi caracteristice prin termene scurte, ca pe urmă să devină sinoade permanente.

Numele acestor sinoade însemnează în sens propriu, adunări ale celor care se află într-un loc, de la grecescul **sv8s[ao**S = a se afla într-un loc şi se referă la faptul că ele erau alcătuite nu,numai din episcopii convocaţi la sinod, ci şi din episcopi care se aflau întîmplător în locul respectiv.

La singular, numele de sinod endemic se întîlneşte des în documente, iar la plural se întîlneşte mai rar.

în mod obişnuit, sinoadele endemice sînt înfăţişate ca sinoade specifice, pentru patriarhia din Constantinopol, în sensul că numai acolo s-ar fi practicat această formă sinodală şi anume în scopul de a se spori prestigiul scaunului din Constantinopol şi apoi de a-i asigura o prioritate sau o superioritate netă faţă de celelalte scaune patriarhale. Dar acest mod de a prezenta lucrurile nu corespunde realităţii, întrueît sinoadele endemice se cunosc şi la alte centre bisericeşti mai importante, inclusiv la Roma, din epoca dinainte de apariţia demnităţii patriarhale în Biserică, ca şi din epoca de după apariţia acestei demnităţi, continuînd a fi întrunite cel puţin toit atît de des şi la Roma, nu numai la Constantinopol.

Este adevărat însă că sinoadele endemice, întrunite la Constantinopol au dobîndit o însemnătate mai mare, atît prin faptul că Roma nouă devenise şi centrul Bisericii ecumenice, cît şi pentru că practica lor a durat mai mult la Constantinopol decît la alte centre, determinînd apariţia unor sinoade similare şi în cadrul altpr Biserici în epoca post bizantină.

în scrierile privitoare la sinoade, data apariţiei sinoadelor endemice este arătată ca fiind anul 394—395, cînd la Constanltinopol s-a întrunit un important sinod endemic, prezidat de arhiepiscopul Nectarie ai Constantinopolului. La acest sinod, s-a dezbătut un litigiu între doi episcopi pe tema episcopiei din Bostra (Arabia). La fel au participat şi episcopi din alte părţi ale Bisericii, adică din alte unităţi teritoriale decît aceea a Constantinopolului, care se aflau întîmplător la Constantinopol. Astfel'**au** fost prezenţi Teofil al Alexandriei, Flavian al Antiohiei, Grigorie de Nisa, Amfilohiu de Iconia, Teodor de Mopsuestia şi alţii de la mari depărtări.

Dar în istoria sinoadelor endemice, anul 394—395 nu înseamnă începutul acestora, ci numai o etapă în dezvoltarea acestui fel de sinoade, a căror istorie poate fi împărţită în mai mulite etape după anumite evenimente care au determinat în chip hotărîtor dezvoltarea lor.

Cea dintîi etapă este aceea pe care o încheie tocmai sinodul de la Constantinopol, de la anul 394—395 şi care începe din veacul al doilea, cînd sînt atestate cele dintîi sinoade de tipul devenit caracteristic sub numele de sinoade endemice. Printre cele mai vechi se numără şi un

sinod întrunit la Roma, pe la anul 170—172, sinod la care, precum am mai amintit, vorbind de sinoadele din epoca post-apostoiică, a luat .parte şi Sfîntul Policarp, episcopul Smirnei, care se afla întîmplător. la Roma.

A doua etapă a dezvoltării sinoadelor endemice este aceea care începe după sinodul de la Constantinopol din anii 394—395 şi sfîrşeşte cu Sinodul IV ecumenic sau mai precis cu un act de confirmare şi de autorizare a acestui fel de sinoade, de către sinodul IV ecumenic. Prilej pentru aceasta a oferit o reclamaţie în faţa Sinodului IV ecumenic împotriva lui Anatolie, arhiepiscopul Constantinopolului, că acesta ar practica în mod necanonic sinoadele numite endemice. Anatolie s-a justificat, arătînd că el le practică pe baza unui obicei vechi şi deci le practică în mod legal sau canonic, petntru că obiceiul îndelungat are puterea legii scrise.

Fireşte că după justificarea cu care a venit Anatolie, Sinodul IV ecumenic n-a mai avut nimic de obiectat şi i-a dat cîştig de cauză lui Anatolie, aşa încît de aci înainte sinoadele endemice dobîndesc şi formal canonicitate, prin aprobarea lor de către un sinod ecumenic.

Din vremea Sinodului de la Constantinopol din anii 394-395, pînă la Sinodul IV ecumenic (an. 451), autoritatea şi greutatea sinoadelor endemice de la Constantinopol a crescut foarte mult şi prin activitatea acestor sinoade concretizată în hotărîri tot mai favorabile pentru scaunul din Constantinopol, care de la anul 381, adică de la al II—lea Sinod ecumenic, devenise al doilea scaun al Bisericii ecumenice în ierarhia onorifică a acestora. La creşterea autorităţii acestor sinoade au contribui+ evenimentele politice şi bisericeşti din epoca respectivă, care au determinat slăbirea influenţei părţii apusene â imperiului şi apoi chiar prăbuşirea ei în cea mai mare parte, sub loviturile popoarelor migratoare, care pe la 451 cotropiseră întregul Imperiu roman de Apus, ră~mînînd liberă numai partea centrală şi sudică a Italiei.

A treia etapă'în istoria dezvoltării sinoadelor endemice, începe după Sinodul IV ecumenic şi sfîrşeşte cu Sinodul VI ecumenic (an 680—692). In acest răstimp, atît activitatea sinodului endemic de la Constantinopol, cît şi evenimentele favorizează deopotrivă sporirea autorităţii sinodului endemic ca şi aceea a scaunului patriarhal din Constantinopol. Astfel, la 476 este cotropită de ostrogoţi şi partea rămasă liberă din Italia. Ei înlătură la acest an pe 'ultimul împărat al Imperiului roman de Apus şi astfel scade tot mai mult greutatea şi influenţa Bisericii din Apus, în avantajul celei din Răsărit. în această situaţie, sprijinit pe poziţia sa centrală în Biserică şi în imperiu, ca şi pe activitatea sinoadelor endemice, patriarhul din Constantinopol se numeşte, patriarh al imperiului dobîndind mai întîi neoficial titlul de patriarh ecumenic, de pe la anul 488, titlu care devine apoi oficial prin hotărîrea unui sinod endemic de la anul 587.

O nouă împrejurare favorabilă pentru sporirea autorităţii sinoadelor endemice a însemnat domnia împăratului Justinin (527—565) şi cu deosebire, o altă nenorocire care s-a abătut asupra imperiului şi anume căderea sub stăpînirea arabă între anii 637 şi 650—651 a unei mari părţi din teritoriul Imperiului de Răsărit, pe care se aflau cele trei patriarhii istorice, Ierusalimul, Antiohia şi Alexandria. După căderea acestor pa-

ţriarhii, sub arabi, de multe din treburile lor a fost obligată să se ocupe patriarhia din Constantinopol împreună cu sinodul său endemic, la care nu arareori erau de fată şi episcopi din patriarhiile cotropite de arabi.

A patra etapă a dezvoltării sinoadelor endemice începe după Sinodul VI ecumenic şi durează pînă la anul 920, cînd un astfel de sinod aduce ultima hotărîre acceptată în Biserica de Răsărit, în calitate de canon. Este hotărîrea prin care se interzice căsătoria a IV-a.

A cincea etapă începe de după anul 920 şi durează pînă la căderea Constantinopolului suib turci (an 1453). Ea se caracterizează prin întrunirea tot mai deasă şi chiar prin întrunirea statornică la perioade foarte scurte de vreme a sinoadelor endemice, aşa încît această etapă marchează statornicirea sinoadelor endemice ca sinoade quasi-permanente, adică repetarea lor la intervale scurte şi cu o regularitate care le-a dat un carcter de sinoade aproape permanente.

Din această perioadă s-au păstrat numeroase hotărîri ale sinoadelor endemice, care au dobîndit autoritate şi valabilitate în întreaga Biserică de Răsărit.

A şasea etapă a dezvoltării sinoadelor endemice începe după căderea Constantinopolului şi sfîrşeşte cu anul 1764, cînd patriarhul Samuil I (1763—1768) Ie transformă în sinoade permanente, formate din 12 ierarhi ai Patriarhiei ecumenice, la care se mai puteau adăuga şi alţii care se găseau întîmplător prin Constantinopol.

A şaptea şi ultima etapă a acestor sinoade trebuie să fie socotită cea de după 1764, care a durat pînă la anul 1860, cînd prin Ganonismele generale ale Patriarhiei ecumenice adoptate atunci, i se dă şi mai precis fostului sinod endemic, caracterul de sinod permanent, format din 12 ierarhi ai Patriarhiei ecumenice. Sub această formă el există şi astăzi, dar şi-a pierdut însemnătatea de odinioară.

Este de observat că de la anul 1764, pe lîngă sinodul permanent -al patriarhiei din Constantinopol, patrianhul Samuil a mai creat şi un consiliu mic (permanent, format din 8 laici şi 4 ierarhi, consiliu în a cărei competenţă au fost date toate treburile administraţiei curente a Patriarhiei ecumenice. Acest consiliu a fost menţinut apoi şi sub regimul creat prin canonismele de la 1860 şi se continuă pînă azi, consiliul mixt formând de fapt un corp cu sinodul permanent al Partiarhiei ecumenice, căci atribuţiile acestor două organisme se deosebeau numai formal.

Paralel cu dezvoltarea sinoadelor endemice, la scaunul din Constantinopol în decursul primelor patru etape, forma aceasta de sinoade a cunoscut o dezvoltare corespunzătoare şi la centrul bisericesc al Apusului, adică la Roma, precum şi la celelalte centre patriarhale şi chiar la alte centre bisericeşti mai importante. Totuşi, dezvoltarea sinoadelor endemice la centrele menţionate a fost frânată şi de direcţia dezvoltării ei şi a fost schimbată la unele, datorită evenimentelor care s-au produs şi pe care le-am amintit în legătură cu dezvoltarea sinoadelor endemice de la scaunul din Constantinopol.

Cu privire specială la sinoadele endemice de la Roma, trebuie să mai observăm că ele sînt de obicei trecute sub tăcere de către apuseni, încercîndu-se a se arăta în acest chip că Ia Roma nu ar fi fost trebuinţă de asemenea sinoade, pentru întărirea autorităţii episcopului roman sau

pentru sprijinirea acţiunilor acestuia, întrucît **el avea** deplină autoritate prin calitatea sa de urmaş al Iui Petru şi ca atare de beneficiar al unui pretins primat de jurisdicţie în întreaga Biserică. Or, tocmai existenţa sinoadelor endemice şi Ia scaunul din **Roma,** în primele zece veacuri arată inexistenţa vreunui primat **de** jurisdicţie, precum şi poziţia episcopului Romei, ca fiind aceeaşi eu poziţia celorlalţi patriarhi, care în conducerea treburilor bisericeşti se foloseau în mod principal de atari sinoade endemice.

în ce priveşte alcătuirea sinoadelor endemice, există dovezi numeroase, care atestă că unele dintre acestea, chiar destul de 'numeroase, au fost sinoade mixte, iar altele au fost sinoade episcopale.

Competenţa sinoadelor endemice a variat şi a sporit de-a lungul etapelor istorice pe care ie-a parcurs dezvoltarea acestui fel de sinoade, ele ajungând la un moment dat, cel puţin în Biserica de Răsărit, de după anul 920 şi mai ales de după schisma cea mare de la 1054, să dobîndească caracterul unor sinoade de importanţă panortodoxă, datorită faptului că la ele participau ierarhii din diverse Biserici ortodoxe, autocefale **sau** autonome, şi cel mai des, datorită faptului eă hotărârile lor erau însuşite de toate Bisericile ortodoxe, pe cale de consens, iar nu prin caracterul lor obligator, căci despre acesta **nu** poate fi vorba.

într-o oarecare măsură, se poate spune că unele sinoade endemice şi mai precis hotărîrile unora dintre acestea, au suplinit sinoadele ecumenice, pînă cînd s-a ajuns la o nouă formă sinodală, care să suplinească — pe cale ecumenică — forma sinoadelor interortodoxe sau panortodoxe.

Cît priveşte valoarea obişnuită a hotărîrilor sinoadelor endemice, ea constă în faptul că prin aceste hotărîri s-au creat izvoare întregitoare ale Dreptului bisericesc, iar unele dintre ele, prin acceptarea Iar de către întreaga Biserică ortodoxă, au. trecut în categoria izvoarelor fundamentale ale Dreptului bisericesc. De altfel, hotărîrile sinoadelor endemice, nu dobîndeau valabilitate decît pentru Bisericile reprezentate în aceste sinoade, fie întîmplător, fie în mod deliberat.

Prin practica lor, la centrul patriarhiei ecumenice, sinoadele endemice au înlocuit sinoadele patriarhale sau sinoadele patriarhiei ecumenice ca Biserică autocefală, căci acestea numai arareori s-au mai întrunit şi au mai adus cîte o hotărîre care să nu fi făcut obiectul lucrărilor unor sinoade endemice.

b. Sinoadele permanente. Considerate ca nişte sinoade quasi-permanente, sinoadele endemice, după cum am văzut, s-au transformat de Ia o vreme, şi formal, în sinoade permanente, pe lîngă Patriarhia din Constantinopol şi anume prin reforma de la 1764 a patriarhului Samuil I, şi trecînd prin noua reglementare de la 1860, ele există ca atare pînă azi la censul patriarhal din Constantinopol.

Dar, înainte ca ele să fi luat în mod expres şi formal caracterul de sinoade permanente la Patriarhia de Constantinopol, se constituiseră o seamă de sinoade permanente restrînse la centrele celor trei patriarhii răsăritene căzute sub arabi, iar mai tîrziu şi pe lîngă scaunul din Roma, unde sinoadele endemice au început a fi înlocuite prin «curia romană», în centrul căreia se afla colegiul cardinalilor.

• Tîrziu de tot, dar . totuşi mai devreme decît în însăşi Patriarhia .din Constantinopol, s-a creat un sinod permanent în Biserica rusă, de-către Petru cel Mare, la anul 1721. Din acest sinod făceau parte numai trei ierarhi, restul fiind arhimandriţi şi,preoţi, pînă la cifra de 9, 10, 12.

După exemplul sinodului permanent rusesc, care a durat pînă la 1917 şi a fost organizat pe baza aşa numitului Regulament duhovnicesc, publicat în anul 1721, şi după exemplul Patriarhiei din Constantinopol şi al celorlalte patriarhii orientale, s-a creat un sinod permanent şi în Biserica Greciei la anul 1832, îndată ce această Biserică s-a proclamat autocefală şi el s'a păstrat într-o formă sau alta pînă în zilele noastre, alcătuit fiind dintr-un număr de 12 ehiriarhi.

Intre timp, alături de sinoadele permanente amintite şi de cele de pe la scaunele patriarhiilor istorice din Orient, s-au mai organizat sinoade permanente şi în alte Biserici. Astfel în Biserica Bulgară, în Biserica Sârbă şi mai Ia urmă şi ;în Biserica Română.

Cel dintîi regulament pentru organizarea sinodului permanent în Biserica Ortodoxă Română a fost adoptat de Sfîntul Sinod al Bisericii noastre în anul 1931. Sinodul era alcătuit din 4 mitropoliţi.

Prin statutul actual de organizare şi funcţionare al Bisericii Ortodoxe Române s-a schimbat alcătuirea sinodului permanent şi s-a venit cu o precizare mai judicioasă a competenţei acestuia. Potrivit articolului 17 din Statutul de la 1949, sinodul permanent este alcătuit din patru mitropoîiţi în frunte cu întîistătătorul Bisericii Ortodoxe Române, atît în calitate de mitropolit al Ungrovlahiei cît şi în calitate de patriarh. In lipsa patriarhului, şedinţele sinodului vor fi prezidate de către unul din mitropoliţi în ordinea canonică ierarhică. Atribuţiile sinodului prevăzute de articolul 16 din Statut în care se arată că sinodul permanent exercită atribuţiile Sfîntului Sinod cu excepţia celor rezervate acestuia. Unele tribuţii expres arătate de Statut nu pot fi exercitate decît în probleme care nu suferă întîrzieri, iar hotărîrile luate vor fi supuse ratificării Sfîntului Sinod. Sinodul permanent aprobă concedii pînă la trei luni membrilor Sfîntului Sinod şi exercită orice alte atribuţii ce i se vor da de Sfîntul Sinod prin legi şi regulamente. .

în prezent sinoadele permanente din alte Biserici ortodoxe autocefale ca Biserica Ortodoxă Rusă, Biserica Ortodoxă Sîrbă, Biserica Ortodoxă Bulgară, Patriarhia din Ierusalim, Biserica Greciei, etc., se prezintă cu alcătuiri şi atribuţii aparte, prevăzute în statutele şi regulamentele respectivelor Biserici.

c, Sinoadele locale. Sub numele de sinoade locale, ne sînt cunoscute ca mai importante 11 sinoade locale, de la care ni s-au păstrat canoane în cuprinsul codului canonic al ortodoxiei.

Canoanele acestora formează, în ordinea importanţei, a treia categorie de canoane, după canoanele apostolice şi după canoanele sinoadelor ecumenice.

în enumerarea cronologică, aceste sinoade se prezintă astfel:

; Sinodul din Ancira (314), cu 25 canoane ; Neocezareea (315) cu 7 canoane ; Gangra (340), cu 21 canoanne ; Antiohia (341), cu 25 canoane ; Laodiceea (343), cu 60 canoane ; Sardica (343), cu 21 canoane ; Constan-

tinopol (394), cu un canon; Cartagina (419), cu 133 canoane; sinodul din biserica Sfinţilor Apostoli din Constantinopol (861), eu 17 canoane :; sinodul din biserica Sfînta Sofia din Constantinopol (879), cu 3 canoane ; şi sinodul de la Cartagina din anul 256 cu un canon;

Dar în afară de sinoadele locale, pe eare le-am amintit, atît în Biserica veche sau în primul mileniu după Hristos,- cît şi mai tîrziu pînă în zilele noastre, au mqi existat şi alte sinoade cu caracter local pe care le consemnează atît istoria, pe cele mai vechi, cît şi legiuirile de organizare ale Bisericilor autocefale, pe cele mai noi.

O categorie de sinoade locale formează şi aceea de care ne-am ocupat sub numele de sinoade endemice.

Deodată ou acestea, au apărut şi sinoadele locale, dezvoltîndu-se în decursul istoriei, paralel eu cele endemice, şi dobîndind autoritate şi influenţă mai mare în Biserică, de aceea canoanele multora dintre ele au fost şi acceptate în colecţia oficială de canoane ale Bisericii. Este cazul sinoadelor locale enumerate mai înainte, la poziţia şi la importanţa cărora nu s-au ridicat decît două sinoade endemice şi anume : sinodul de la anul 394—395 şi sinodul de la 920, ambele întrunite la. Constantinopol.

Dintre sinoadele, locale din Răsărit, care au mai adus hotărîri, neacceptate însă în codul canonic al Bisericii, unele au avut caracter de sinoade ocazionale, întrunite dim delegaţii mai multor unităţi mitropolitane sau chiar din mai multe dieceze, iar altele au avut caracter de sinoade diecezane, cum au fost sinoadele locale obişnuite din Africa romană.

Numărul şi importanţa sinoadelor locale din Biserica din Apus, nu sînt mai prejos decît a sinoadelor locale din Biserica din Răsărit. In fruntea sinoadelor locale ale Bisericii din Apus sînt sinoadele care s-au întrunit în Africa romană, la Cartagina şi la Hippo, numeroase alte sinoade întrunite la Roma, şi apoi altele şi mai numeroase, întrunite în Spania, începînd cu sinodul de la Elvira din anii 300—305, apoi sinoadele cele întrunite în Galia şi Francia de mai tîrziu, cele întrunite în Britania şi apoi în Irlanda propriu-zisă, ca şi cele întrunite în Germania.

Dacă însă hotărîrile canonice, ba chiar şi unele hotărîri dogmatice ale sinoadelor locale din Răsărit au fost acceptate în mod oficial şi înscrise în codul canonic al Bisericii, prin canonul 2 al Sinodului VI ecumenic (692), iar dintre sinoadele locale din Apus nu au mai fost acceptate decît hotărîrile sinodului de la Sardiea din anul 343 şi de la Cartagina din anul 419, aceasta nu înseamnează -că hotărîrile celorlalte sinoade locale apusene, nu ar avea nici o însemnătate pentru dezvoltarea şi statornidirea rînduielilor de organizare şi de conducere a, Bisericii. Ele n-au fost acceptate ca avînd importanţă, şi valoare pentru întreaga Biserică, dar local şi regional, pentru acele părţi din Biserica de Apus, care au fost reprezentate în respectivele sinoade, hotărîrile lor au avut însemnătatea şi valabilitatea corespunzătoare.

Privite în ansamblul lor, hotărîrile majorităţii acestor sinoade, se constată că ele dau expresie principiilor canonice fundamentale ale Bisericii şi oglindesc stări şi relaţii bisericeşti specifice epocilor istorice ale dezvoltării vieţii bisericeşti. Pe baza acestor elemente se poate

spune că şi hotărîrile sinoadelor apusene sînt reprezentative pentru unitatea canonică a întregii Biserici, pe care o oglindesc, ca şi hotărîrile sinoadelor locale din Răsărit. Ca urmare, ele trebuie privite ca documente prin care se reflectă, pentru vremurile în care au avut loc, unitatea canonică ecumenică a Bisericii.

Că aceste sinoade locale din Apus au avut un caracter şi un rost comun cu acelea ale sinoadelor locale din Răsărit, o mai dovedeşte şi faptul că întrunirea lor a continuat în diverse forme sau cu aspecte uneori deosebite între ele şi după marea schismă, pînă tîrziu în vremea de după reformă, cînd s-a interzis funcţionarea sinoadelor naţionale în Bisericile apusene.

O categorie aparte de sinoade locale o formează sinoadele Bisericilor autocefale, fie că acestea sînt de proporţii mitropolitane, diecezane sau exarhale, ori patriarhale. Precum toate Bisericile autocefale se numesc de o vreme încoace Biserici locale, tot aşa şi sinoadele acestora se-numesc tot sinoade locale.

• In ce priveşte alcătuirea şi valoarea hotărîrilor sinoadelor locale, mai trebuie precizate următoarele :

Majoritatea sinoadelor locale, ea de altfel a tuturor sinoadelor de orice fel din Biserica veche, au avut o alcătuire mixtă, adică în componenţa lor au intrat pe lîngă episcopi sau pe lîngă ierarhi, numeroşi alţi clerici, de toate treptele, apoi credincioşi laici, iar de ia o vreme şi monahi.

Hotărîrile de orice fel pe care le-au adus sinoadele locale sau pe care le aduc în prezent, au avut şi au valoare numai pentru acele Biserici care sînt reprezentate în sinoadele respective, cu excepţia acelora dintre sinoadele locale, ale căror canoane au fost admise în codul canonic al Bisericii. Există însă cazuri în care hotărîrile unora dintre sinoadele locale au fost admise şi aplicate şi în cuprinsul altor Biserici prin hotărîrile sinoadelor Bisericilor interesate.

în ce priveşte alcătuirea actuală a sinoadelor locale, trebuie să facem deosebire între sinoadele arhiereşti sau-episcopale şi între sinoadele mixte, care nu sînt mai puţin reprezentative decît cele episcopale şi care după cum le spune şi numele, sînt alcătuite din toate caţegoriile de membri ai Bisericii, adică din ierarhi, clerici din treapta presbiterilor şi a diaconilor, monahi şi mireni. Acesta este _cazul soborului panrus, adică al sinodului general mixt al Bisericii ruse, al soborului Bisericii sîrbe, al celei bulgare şi al adunării naţionale bisericeşti din Biserica Ortodoxă Română (art. 19 St.).

d. Pentarhia şi **tetrarhia.** Paralel cu dezvoltarea celorlarte organe colective, sinodale, de conducere a Bisericii, organe de proporţii mai mari de obicei, adică formate dintr-un număr mai mare de episcopi, la un moment dat a apărut în Biserică şi un organ colectiv restrîns, format din principalele cinci căpetenii mari ale Bisericii, care dobîndiseră titlul de patriarhi. Acest organ colectiv de conducere a Bisericii s-a numit pentarhie, adică conducerea prin cinci, adică prin cinci căpetenii.

De fapt, aceste cinci căpetenii nu se întruneau laolaltă în sinod şi pare că istoria nu cunoaşte nici un' caz în care să se fi întîlnit sau să se fi adunat laolaltă cei cinci patriarhi ai Bisericii vechi. Cu toate

acestea, atunci cînd nu se putea lua vreo hotărîre în alt chip decît prin înţelegerea pe cale de consultare reciprocă, prin scrisori sau prin solii numiţi apocrisiari, se proceda în acest chip şi se luau unele hotărîri trebuitoare pentru viaţa Bisericii, prin consensul celor cinci căpetenii mai înalte ale Bisericii.

Poziţia deosebdiă a acestor căpetenii se defineşte încă de la Sinodul II ecumenic, prin canoanele 2 şi 3, care completează canoanele'6 şi 7 ale Sinodului I ecumenic. In canoanele Sinodului I ecumenic era vorba numai de patru scaune principale ale Bisericii vechi, adică numai de patru căpetenii mai importante ale Bisericii vechi şi anume : de episcopii din Roma, Alexandria, Antiohia şi Ierusalim. Canonul 3 al Sinodului II ecumenic adaugă pe al cincilea întercalîndu-1 între episcopul Romei şi acela al Alexandriei, pe episcopul Constantinopolului. De la această dată ordinea ierarhică a celor cinci scaune se defineşte astfel: Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia şi Ierusalim. Această ordine este confirmată de Sinodul IV ecumenic (451) care le conferă acestor căpetenii titlul de patriarh, apoi de legislaţia lui Justinian şi de hotărîrile sinodului V ecumenic (553), mai tîrziu de canonul 36 al sinodului VI ecumenic şi astfel intră definitiv în rînduila statornică a vieţii bisericeşti.

Cuvîntul celor cinci patriarhi sau hotărîrile care se luau prin acordul dintre aceştia, erau privite ca fiind de o însemnătate deosebită, iar acest acord mai era socotit şi ca garanţie a unităţii Bisericii, exemplu cînd dezacordul dintre ei era socotit ca semn de schismă sau de dezbinare în corpul Bisericii. De fapt aşa şi stăteau lucrurile, încît conducerea pentarhică a Bisericii, privită chiar şi numiai sub acest aspect, apare ca avînd atît un temei real cît şi o însemnătate deosebită.

Tot vorbindu-se despre pentarhie sau despre cele cinci căpetenii, s-a ajuns ca, atît în răsărit, cît şi în apus, să se creeze o teorie de coloratură mistică a pentarhiei, potrivit căreia cei cinci patrarhi ar fi oarecum exponenţii predestinaţi ai celor cinci simţuri ale corpului bisericesc, după analogie cu cele cinci simţuri ale corpului omenesc. într-o formă destul de explicită apare teoria aceasta la sinodul întrunit la Constantinopol, în anul 869—870, cu gîndul ca acesta să devină al VlII-lea sinod ecumenic, apoi în s-rrisul lud Anastasie Bibliotecarul di nApus (f 878), iar mai tîrziu cu deosebire în scrierile canonistului Teodor Balsamon (t 1202), a lui Nil Doxapatriul (f 1142), în operele altor scriitori bisericeşti şi canonişti răsăritend, pînă inclusiv în veacul al XlX-lea.

Cum însă, datorită neînţelegerilor care au adus la îndepărtarea treptată a Romei de celelalte scaune patriarhale, sau la retragerea acesteia din pentarhie, teoria şi practica pentarhiei, a fost mai întîi suplinită de teoria şi practica tetrarhiei, iar pe urmă a şi fost înlocuită de aceasta, după marea schismă (1054).

Despre tetrarhie există menţiuni şi în primul mileniu, dar cele mai numeroase sînt din mileniul al doilea şi eş a fost socotită ca mijloc principal de asigurare a unităţii Bisericii din Răsărit, de la marea schismă încoace. De aceea, cu foarte multă greutate au convenit cei patru patriarhi -răsăriteni să se confere titlul de pataiarh şi căpetenie

Bisericii Ruse in 1589—1593, socotindu-se că numărul celor cinci simţuri ale corpului Bisericii nu pot fii sporite printr-un al şaselea patriarh, -care nici nu poate nădăjdui a fi egal în cinste şi în drepturi cu vechii patriarhi din scaunele apostolice, de aceea nici nu i-au recunoscut patriarhului Moscovei drepturi egale cu ceilalţi patru patriarhi din Orient. în orice caz, de la data înfiinţării patriarhatului rus, tetrarhia îşi pierde raţiunea, dar ea continuă să funcţioneze timp îndelungat cu nesocotirea celui de al cincilea patriarh, prin care s-ar fi restabilit de fapt vechea pentarhie, se înţelege de această dată doar în cuprinsul Bisericii Răsăritene.

Oricum ar fi prezentate pentarhia şi tetrarhia, ele au îndeplinit un rost istoric care nu poate fi contestat sau care nu poate fi ascuns nici de către cei mai categorici adversari ai lor şi anume, acela de a asigura în împrejurări excepţionale, o conducere unitară a, întregii Biserici de prin veacul V pînă în veacul XI, iar tetrarhia, de prin veacul XI pînă prin veacul XIX, în Biserica din Răsărit,, precum şi acela de a da expresie, şi simbolică şi reală, mai demult unităţii ecumenice a Bisericii, iar după marea schismă, unităţii ecumenice a Ortodoxiei.

Este adevărat că în decursul istoriei au mai apărut şi alte organe de conducere sinodală restrînsă a Bisericii, sub forma heptarhiei mai de mult, căci la cele cinci scaune principale se mai adaugă şi scaunul din Efes şi cel din Cartagina, sau sub forma diarhiei, mai tîrziu reprezentată prin "acordul sau înţelegerea dintre patriarhul Romei şi patriarhul din Constantinopol, înţelegere care mai ales din veacul al V-lea a fost socotită şi ea ca garanţie reală, şi ca simbol al unităţii dintre Biserica de Răsărit şi cea de Apus, deci al unităţii ecumenice a întregii Biserici. Istoria atestă practica acestei conduceri diarhioe a Bisericii, paralel cu cea pentarhică din veacul al Vl-lea pînă -în veacul ,al Xl-lea. Ea ne-a păstrat chiar şi un canon care dă expresie foarte clară sistemului diarhic de conducere a Bisercii existent şi necontestat în veacul al IX-lea. Aceasta rezultă clar din cuprinsul canonului 1 al sinodului întrunit ia Constantinopol, în anul 879, pe timpul patriarhului Fotie, căci iată ce dispune acest canon :

«Sfîntul şi- ecumenicul sinod a hotărît ca acei clerici, ori mireni, ori episcopi din Italia, care petrec în Asia, sau Europa, sau Libia, (şi) au fost puşi sub legătură, sau caterisire, sau anatematisire de către preasfinţitul Papa Ioan, unii ca aceştia să fie (puşi) şi de către Fotie, preasfinţitul patriarh al Constantinopolului sub aceeaşi hotărîre de pedeapsă, adică (să fie) ori caterisiţi, ori anatematisiţi, ori afurisiţi. Dar şi acei clerici, sau laici, sau (cei) din tagma arhieraticeaseă sau ieraticească, din oricare parohie, pe care Fotie, preasfinţitul nostru patriarh, îi va pune sub âfurisire, sau caterisire, sau anatematisire, să-i aibă pe ei şi preasfinţitul Papă Ioan şi sfînta lui Dumnezeu Biserică a Romanilor supusă lui sub aceeaşi sentinţă a pedepsei, şi să nu se schimbe ceva nici din prerogativele cuvenite prea sfinţitului scaun al bisericii Romanilor, nici din totalitatea (prerogativelor) întâiului şezător al ei, nici acum, nici în viitor».

Dublarea conducerii pentarhice de conducerea diarhică a Bisericii nu .a fost însă de bun augur- pentru unitatea ecumenică a întregii Bl-

serici, pentru că ea a dus, prin tensiunile ce s-au născut între cele două căpetenii, adică între patriarhul Romei şi patriarhul ecumenic, la adîncirea deosebirilor dintre Biserica de Răsărit şi cea de Apus, ca apoi din aceeaşi neînţelegere să ţîşnească şi scînteia schismei celei mari de la 1054.

4. Sinoadele ecumenice

a. **Originea, natura şi însemnătatea lor.** Biserica cea una şi nedespărţită a recunoscut ca avînd caracter de sinod ecumenic, numai şapte dintre sinoadele întrunite ca sinoade generale ale întregii Biserici sau ca sinoade reprezentative ale Bisericii ecumenice întregi. Acestea sînt: Sinodul I ecumenic de la Niceea, ţinut la anul 325; Sinodul II ecumenic, întrunit la Constantinopol, în anul 381; Sinodul III ecumenic, întrunit la Efes în anul 431; Sinodul IV ecumenic, întrunit la Calcedon, lîngă Constantinopol, în anul 451 ; Sinodul V ecumenic, întrunit la Constantinopol în anul 553; Sinodul VI ecumenic întrunit la Constantinopol, în prima sesiune la anul 680, iar în a doua sesiune la anul 692, şi Sinodul VII ecumenic sau Sinodul al II-lea de la Niceea, întrunit la anul 787, în oraşul în care se întrunise şi întâiul sinod ecumenic ia anul 325.

Numele de sinod ecumenic nu s-a folosit însă cu ocazia întrunirii celui dintîi sinod de acest fel şi nici în alte acte şi lucrări care s-au făcut la data respectivă în legătură cu el. Cel dintîi care îl numeşte sinod ecumenic.este Sfîntul Atanasie cel Mare, în scrierea sa «împotriva arienilor

De aici înainte, noţiunea de sinod ecumenic se foloseşte curent, iar Sinodul II ecumenic se numeşte pe sine cu numele acesta, în al şaselea canon al său. Numeroase alte canoane ale sinoadelor ulterioare folosesc numele de sinod ecumenic în înţelesul lui propriu. Astfel canoanele 1, 3, 7 şi 8 III ecumenic; canonul 10 IV ecumenic,- canoanele 3, 51 VI ecumenic; canonul 12 I—II Constantinopol, canoanele 1, 2, sinodul din anul 879 de la Constantinopol.

Cu toate că în mod curent şi consacrat prin lucrările sinoadelor ecumenice, prin numeroase texte canonice şi prin şi mai numeroase scrieri teologice şi oainonice, precum şi prin conştiinţa Bisericii, numele de sinod ecumenic are un înţeles clar de sinod care dă formal expresia cea mai înaltă ecumenicităţii Bisericii, totuşi, în privinţa înţelesului noţiunii de sinod ecumenic există multe păreri deosebite şi controverse. Din acest motiv, va trebui să insistăm ceva mai mult asupra problemei sinodului ecumenic.

Ceea ce în mod obişnuit constituie obiect de discuţie, şi de controverse în legătură cu sinodul ecumenic, este mai întîi caracterul acestui sinod, adică modul în care i se defineşte natura şi rostul lui în Biserică, precum şi poziţia lui în raport cu. lucrarea Bisericii şi cu orice altă autoritate bisericească sau cu orice alt organ de conducere al Bisericii ; de asemenea modul lui de convocare, alcătuirea lui, modul de aducere a hotărîrilor, de perfectare şi de promulgare a acestora, valoarea hotărîrilor lui, precum şi chipul în care se deosebeşte un sinod ecumenic de alte feluri de sinoade, chiar prin valoarea care se atribuie hotărîri-

lor Mi; stabilirea de reguli privitoare la întreaga lucrare a unui sinod ecumenic şi în fine încercarea de instituţionalizare juridică a acestuia.

Spre a ne putea lămuri asupra problemelor pe care le ridică nu atît sinodul ecumenic, în sine, cît controversele ce s-au. iscat în jurul lui, este necesar să aruncăm o privire asupra timpului şi modului ân care a apărut sinodul ecumenic, precum şi asupra dezvoltării lui în perspectivă istorică.

La început, acestor sinoade nu li s-a zis ecumenice, şi noţiunea de ecumenicitate', în accepţiunea ei curentă, nu a fost cunoscută timp îndelungat. Primele două sinoade pe care astăzi noi le numim ecumenice, cel de la Niceea (325), şi cel de la Constantinopol (381), au fost numite, după numărul părinţilor care au participat la ele şi acest nume ii s-a păstrat pînă aproape de zilele noastre. Astfel li s-au zis : Sinodul celor 318 părinţi de la. Niceea şi Sinodul celor 150 părinţi de la Constantinopol, numiri pe oare le găsim pînă şi în cărţile de cult care se întrebuinţează acum.

Cum însă, cu prilejul celui de-al doilea Sinod ecumenic, s-a discutat partea a doua a Simbolului de Credinţă, căutîndu-se a se defini cît mai precis doctrina ortodoxă, s-a pus, în legătură cu însuşirile Bisericii, şi problema ecumenicităţii, în sens extensiv-teritorial, în sens de universalitate, care să depăşească graniţele Imperiului roman, prin cuprinderea sub cupola ei a făpturilor omeneşti de pînă la marginile lumii. Ca urmare, canonul 6 al acestui sinod şi foloseşte noţiunea de «sinod ecumenic».

Acesta este momentul istoric, în care începe să se frămînte şi să se precizeze într-un fel nou, Ideea de ecumenicitate, dîndu-i-se înţelesul de catolicitate, adică de întindere a lucrării Bisericii şi de înfăptuire a misiunii ei mîntuitoare în întreaga lume cunoscută şi necunoscută. Aceasta însemna, că părinţii alcătuitori ai părţii a doua a Simbolului Credinţei, aveau conştiinţa clară, — aşa după cum o arată de altfel şi scrierile nu numai hotărîrile lor sinodale, — a unităţii neamului omenesc, a caracterului mîntuirii de act unic, **prih** care s-a răscumpărat această mîntuire, în mod individual, prin chemarea lor la urmarea lui Hristos. Acesta este înţelesul pe care l-au pus Părinţii sinodului al doilea ecumenic în cuvîntul: catolic, prin care şi-au afirmat conştiinţa că Biserica are însuşirea ecumenicităţii, în sens de universalitate sau de cuprindere în lucrarea ei a tuturor oamenilor.

Se mai poate spune că prin această însuşire a ei, Biserica îşi exprima, deodată cu conştiinţa caracterului universal al misiunii ei şi conştiinţa unităţii neamului omenesc, într-o perspectivă largă, Necunoscută pînă atunci. Într-adevăr, noua perspectivă îmbrăţişa întreaga omenire nu numai ca năzuinţă de viitor, ci pe întreaga scară istorică a trecutului, prezentului şi viitorului, concepînd unitatea deplină a neamului omenesc, ca urmare a creaţiei unitare şi a împărtăşirii unitare a tuturor oamenilor de harul mîntuirii fără nici ,o discriminare.

Cu o astfel de concepţie despre ecumenicitatea Bisericii şi a lucrării ei, se spărgeau toate limitele artificiale şi se depăşeau toate prejudecăţile pe care le crease istoria, ridicînd bariere nenumărte între oameni, popoare şi state.

Reflectând şi definind adevărul evanghelic în această privinţă, Biserica s-a situat pe sine şi lucrarea sa deasupra oricărorlngrădiri, care sînt în stare să-i despartă .pe oameni.

Desigur, că de pe o astfel de poziţie, Biserica îşi putea duce în mod mai eficace acţiunea sa în lume, şi în acelaşi timp, putea servi deopotrivă de bine şi ţelurile Statului roman.

Din cunoaşterea felului în care a apărut şi s-a dezvoltat ideea şi instituţia sinodului ecumenic, şi mai ales din cunoaşterea felului în care aceste sinoade au fost expresia potrivirii celei mai reuşite a intereselor Bisericii şi ale Statului, se poate conchide fără nici un fel de exagerare, că ele au reprezentat în trecutul Bisericii ca şi în istoria Statului romano-bizantin, manifestările celei mai înalte conştiinţe bisericeşti şi a celei mai înalte chibzuinţe politice de stat, din vremea aceea. Ele au fost expresia intereselor comune ale Bisericii şi ale Statului şi a modului celui mai realist de a rezolva problemele comune ale acestora. Prin ele s-a afirmat totodată în chipul cel mai grăitor şi mai puternic, unitatea necesară a lumii de atuinci.

In condiţiile obiective existente în epoca sinoadelor ecumenice, nici un alt mijloc mai corespunzător pentru a exprima şi ideea de unitate şi ideea de permanenţă a puterii bisericeşti şi a celei de stat, şi ideea de pace ea şi lucrarea de pacificare a imperiului, şi în fine însăşi nădejdea de mai bine a oamenilor din orice clasă sau categorie socială, nu putea fi găsit şi nu putea fi folosit, în felul şi ,cu eficacitatea în care a fost concepută şi folosită instituţia sinodului ecumenic.

Ea a fost, ceea ee foarte rar s-a relevat, făurarul pîrghiei ideologice a lumii de atunci. Căci, indiferent în ce vreme, lumea a avut şi va avea mereu nevoie de o pîrghie ideologică. Această pîrghie apare ca un lucru mai trainic şi mai important pentru soarta omenirii, decît orice pîrghie de alt fel, pentru că ea polarizează — dovedindu-şi o rezistenţă materială perenă — toate năzuinţele, toate simţămintele şi toate forţele vii, creatoare, ale uned societăţi, fie ea civilă sau religioasă.

Dar indiferent cum s-au prezentat condiţiile şi împrejurările în care sinoadele ecumenice s-au întrunit, ele au lucrat şi s-au dus la îndeplinire hotărîrile, îndeplinind rosturi importante deopotrivă şi pentru Biserică şi pentru Stat. Ortodoxia le-a socotit întotdeauna, nu ca simple înfăptuiri omeneşti, ci în primul rînd, ca acte ale Providenţei. Ea continuă să le privească şi astăzi în acelaşi fel, iar de pe această poziţie, cumpăneşte şi măsoară posibilitatea, utilitatea şi oportunitatea unul sinod ecumenic, raportîndu-ile nu numai la dorinţele cîrmuitnrilor bisericeşti şi la trebuinţele evidente ale vieţii bisericeşti în genere, ci în primul rînd la ceea ce ele pot reprezenta în iconomia lucrării mîntuitoare a Bisericii, care se află sub ocrotirea nedezminţită a Proniei divine.

Călăuzită de o astfel de convingere, şi încrezătoare pururea în lucrarea cea fără de greş a Duhului Sfînt, Ortodoxia n-a atribuit niciodată sinoadelor ecumenice caracterul necesităţii. Ea nu le-a socotit ca mijloace absolut necesare, ca mijloace de care nu s-ar putea dispensa în lucrarea sa mîntuitoare, ci ca mijloace a căror necesitate a. rînduit-o Dumnezeu în anume împrejurări, şi adică în condiţiile în care ele au şi avut loc. ScMmbîndu-se acele condiţii tot cu vrerea lui Dumnezeu,

nu a mai fost dată posibilitatea întrunirii vreunui sinod ecumenic, în sensul tradiţional al acestei noţiuni de unde se poate trage şi concluzia firească asupra faptului, că ele au fost destinate de voinţa lui Dumnezeu numai pentru o anumită vreme şi pentru anumite imprejurări, şi că n-au fost destinate pentru a' deveni o instituţie ou lucrare permanentă sau măcar periodică în Biserică.

Este adevărat că se poate vorbi şi de lucrarea permanentă a sinoadelor ecumenice, însă aceasta se poate înţelege doar în sensul, că intrînd prin hotărîrile lor dogmatice şi morale în cuprinsul Sfintei Tradiţii, ele nu încetează să lucreze tocmai prin Sfînta Tradiţie, şi deci lucrarea lor este permanentă. Nu ne gîndim însă la acest fel de permanenţă în lucrare, ci ne gîndim la o permanenţă de tip instituţional, în rînd cu altele, cum sînt sinoadele provinciale sau teritoriale în genere, apoi clerul, în cele trei trepte ale sale, etc.

Privindu-le mereu, ca lucrări ale istoriei sub har, şi preţuindu-le ca mijloace extraordinare, de o eficacitate considerabilă atît pentru aspectul secular, cît şi pentru aspectul religios al vieţii, Ortodoxia le asemuieşte, într-o anumită măsură, cu harismele. Şi, după cum nici lucrarea celora nu s-a instituţionalizat, tot aşa ni&i lucrarea rezervată sinoadelor ecumenice, n-a fost şi nu poate fi instituţionalizată.

Cu o astfel de înţelegere, şi, privindu-le rostul într-o astfel de perspectivă, Ortodoxia nici nu a mai ţinut cu tot dinadinsul să întrunească sinoade ecumenice şi nu stăruie nici astăzi în mod deosebit pentru întrunirea vreunuia. In Ortodoxie, lipsa sinoadelor ecumenice nu e socotită nici o nenorocire, nici o pedeapsă a cerului sau o abandonare din partea Providenţei; după cum nici întrunirea eventuală a vreunui astfel de sinod, nu este socotită neapărat ca o binecuvîntare. Şi aceasta, pentru motivul că la noi se priveşte importanţa unui sinod ecumenic abia prin felul în care au prins viaţă hotărîrile lui şi nu prin felul în care a fost convocat, organizat, etc., pentru că multe sinoade, fiind bine convocate şi organizate ca sinoade ecumenice, n-au dobîndit totuşi acest caracter, fiindcă hotărîrile lor au fost, pînă la urmă, respinse de către marele corp al obştii bisericeşti, care numai în totalitatea lui, cler şi credincioşi, se bucură de asistenţa Duhului Sfînt şi prin aceasta de infailibilitate.

în această privinţă, mai trebuie să relevăm apoi, nu numai adevărul dogmatic, potrivit căruia Biserica se bucură în totalitatea ei, în orice vreme, de asistenţa Sfîntului Duh şi deci de infailibilitate, ci şi faptul, că în Ortodoxie există conştiinţa generală a acestei stări, şi ca urmare, şi convingerea că orice problemă care se pune vieţii bisericeşti, poate fi soluţionată prin înţelegere asupra ei a cîrmuitorilor şi reprezentanţilor bisericeşti neîntruniţi. în Sinod. Este calea acelui «con-, sensus Ecclesiae disperse».

Prin aceasta, se relevă încă şi mai pregnant faptul, că în Ortodoxie sinoadele ecumenice nu sînt socotite ca avînd caracterul necesităţii, deci al permanenţei, şi nici al periodicităţii.

Este cazul să subliniem, în legătură cu cele spuse aici, că şi fără sinoade ecumenice, ecumenicitatea Bisericii se afirmă şi se adînceşte chiar îmbogăţindu-şi cuprinsul, în sensul în care ea s-a definit odinioară devansînd ecumenicitatea seculară a imperiului romano-bizantin. Şi într-adevăr, ea a evoluat în sensul, că pe aceeaşi bază neclintită a adevărului dogmatic, a primit determinante înfăţişări noi, care o fac prezentă în chipul cel mai corespunzător fiecărei epoci prin care trece omenirea în dezvoltarea sa istorică. Este destul să relevăm valenţele majore, de netăgăduit, —' şi la care nu se poate renunţa cu nici un chip, — ale ecumenicităţii concepută în înţelesul de sobornicitate. Oricine îşi poate da seama, unde situează Biserica şi lucrarea ei această sobornicitate, în lumea modernă, şi nu numai în cea de pînă azi, ci şi • în cea viitoare.

Potrivirea lucrării Bisericii cu lucrarea lui Dumnezeu prin vreme, adică prin condiţiile comune în care se schimbă viaţa oamenilor, este un imperativ de esenţă soteriologică, pe care de multă vreme îl realizează Biserica prin sobornicitate. De altfel nici nu se poate încerca o îndepărtare de această linie de conduită, adică o renunţare la potrivirea lucrării bisericeşti cu aceea a forţelor care acţionează sub imperiul legilor naturale. O logică elementară arată oricui, îngemănarea în care se găsesc şi în care lucrează în mod necesar, ca rînduite şi stăpînite de acelaşi izvor, elementul firesc şi cel suprafiresc în sens haric.

Prin întregul său fel de a vedea şi de a lucra, Ortodoxia nu a încercat să situeze viaţa şi lucrarea Bisericii pe poziţia unui mentor saiu dictator absolut al vieţii seculare, a vieţii care se desfăşoară după rînduielile sădite în natură, sau făurite de oameni, în cadrul desfăşurării vieţii lor comune, pămînteşti. Din acest motiv, ea nici nu a provocat conflicte voite sau dirijate cu puterea seculară şi nici nu a intrat în concurenţă cu ea, nici pe teren ideologic, nici pe teren practic, ci s-a menţinut pe poziţia potrivirii dintre cele două tărîmuri sau domenii, cel bisericesc şi ceh secular sau de stat, în sensul unei coexistenţe paşnice, ca să ne exprimăm astfel printr-o formulă cu rost salvator pentru soarta omenirii, formulă de mare circulaţie şi de o mai mare importanţă: în prezent.

Nu numai cercurile slujitorilor, ci şi ale creştinilor au simţămîntul, că aşa cum este rînduit de Dumnezeu şi aşa cum ţine Ortodoxia, Biserica trebuie să-şi potrivească mereu poziţia şi lucrarea ei, deopotrivă după voinţa lui Dumnezeu, ca şi după voinţa poporului. Mai precis, această poziţie se tîlcuieşte astfel: Biserica nu este chemată să-şi ducă lucrarea ei mîntuitoare decît în condiţii pe care nu le creează ea, ci pe care le creează aceeaşi putere divină, care a întemeiat-o pe ea şi care, prin intermediul legilor naturii, îi oferă un cadru, care trebuie socotit voit de Dumnezeu în aceeaşi măsură în care este voită şi lucrarea' Bisericii. Prin urmare, această lucrare a Bisericii trebuie să ţină seama mereu de ceea ce se numeşte îndeobşte voinţa poporului, sprijinind în fiecare vreme aspiraţiile lui legitime. Şi tocmai din acest motiv, în. Ortodoxie se păstrează şi se exprimă în cele mai variate forme, colaborarea Bisericii conducătoare cu credincioşii laici sau cu mirenii. Biserica se situează în mijlocul lor, atît prin lucrarea ei sacerdotală,

cît şi prin celelalte lucrări legate de organizarea şi cârmuirea chipului său social. Ea nu se situează şi nu este deasupra poporului, nu se distanţează de el, ci tot ceea ce face, face la arătare, în faţa poporului, la vedere, şi sub controlul credincioşilor, întocmai după chipul în care se oficiază sfintele slujbe numai în prezenţa poporului, în vederea lui şi pentru el. De altfel, ce ar putea să şi însemneze o Biserică conducătoare fără credincioşi, sau care ar face abstracţie de ei ? O astfel de Biserică n-ar fi decît o grupare constituită doar cu rosturi omeneşti, pământeşti, în rînd cu toate cele de acest fel. Ar mai fi ea în cazul acesta Biserică ? N-ar fi decît o firmă bisericească.

Pornind de la cu totul alte vederi, Biserica Apuseană a căutat să continue fără rost bisericesc, şi mai precis, fără a putea justifica în perspectivă soteriologică, convocarea şi întrunirea mai multor sinoade-ecumenice, după ce s-a desprins din unitatea ei străveche .cu Biserica Ortodoxă sau Răsăriteană. Mai mult, ea a încercat în cîteva rînduri să atragă la aceste sinoade şi Biserica Ortodoxă, făpîndu-şi tot felul de socoteli şi depunînd eforturi prin care a irosit şi vreme şi energie în mod inutil.

Ce n-a pus însă, Biserica Apuseană în toate aceste eforturi, reprezentate de un lung şir de sinoade zise ecumenice, care a urmat după schisma de la 1054 ?

N-a pus ceea ce stătea la temelia vechilor sinoade ecumenice. N-a pus în primul rînd, sfînta şi cuprinzătoarea învăţătură despre eoumenioitatea Bisericii. A menţinut, sau mai bine zis, a reluat îngusta idee de ecumenicitate seculară şi a sfârşit prin a transforma sinoadele, concepute de ea ca ecumenice, în simple instrumente ale unei puteri care abandonase cele sfinte şi se transformase în putere de stat, alături de celelalte puteri seculare, cu tendinţa de a se situa deasupra tuturor, concurîndu-le şi stăpînindu-le cînd i-a fost cu putinţă.

în al doilea rînd, Biserica Apuseană a ignorat deopotrivă şi factorul Providenţă, ca şi cadrul natural pe oare-1 reprezintă condiţiile obiective în care se dezvoltă istoria omenirii. Le-a nesocotit pe acestea în *socotelile* ei relative la sinoadele ecumenice.

Aşa se explică, de ce n-a izbutit măcar nici să le instituţionalizeze ca sinoade regionale sau ale unei părţi din lume, ci ele au rămas nişte sinoade cu rosturi pur omeneşti, care se întruneau de cîte ori se găsea necesar pentru conducerea politică a Bisericii Romane.

încercînd a defini sinodul ecumenic în termenii obişnuiţi ai Dreptului bisericesc, trebuie să spunem că el este cea mai înaltă autoritate văzută a Bisericii şi totodată cea mal înaltă formă sinodală realizată în Biserică, ca expresie a întregului corp al Bisericii.

După natura sa, sinodul ecumenic este deţinătorul cel mai deplin al întregii puteri în Biserică şi în această calitate el este cea mai înaltă autoritate bisericească. Nici un alt. organ de conducere al Bisericii nu deţine în chip deplin puterea învăţătorească şi puterea jurisdicţională sau conducătoare în Biserică, în afară de sinodul ecumenic. Cît priveşte însă puterea sfinţitoare, trebuie să observăm că sinodul

ecumenic nu deţine o calitate harică superioară vreunui episcop şi care ar rezulta din concentrarea sau însumarea stării harice a episcopilor sau în genere a membrilor clerului, care, intră in alcătuirea sinodului ecumenic, pentru că în Biserică nu e dată posibilitatea unei stări harice preoţeşti mai înalte decît aceea a episcopului. Este însă dată posibilitatea unei alte stări harice, independentă de cea preoţească, pe care nu o creează Sfintele Taine, nici în vreun mod special Sfînta Taină a Preoţiei, ci lucrarea directă, dar tot tainică a lui Dumnezeu, care conferă daruri sau haruri deosebite de acelea pe care le conferă Sfintele Taine, şi prin puterea cărora se săvîrşesc acte neobişnuite, extraordinare, lucrări care depăşesc puterile ce se conferă prin Sfintele. Taine pentru lucrările sfinte şi aceste daruri extraordinare, se numesc harisme. De una din aceste harisme esite învrednicit prin lucrarea directă a Sfîntului Duh sinodul ecumenic, atunci cînd un sinod întrunit cu acest rost reprezintă cu adevărat întreaga Biserică în chip deplin. Şi în această stare caracteristică şi natura deosebită a sinodului ecumenic în raport cu celelalte sinoade sau cu orice alte organe de conducere a Bisericii, adică în faptul că el se bucură de o asistenţă specială a Sfîntului Duh, care-i conferă harisma infailibilităţii.

Prin aceasttă harismă, prin case se păstrează nealterat adevărul revelat, deci substanţa credinţei fără de care toate celelalte puteri bisericeşti nu au raţiune şi nu. pot să existe în mod real sau autentic, sinodul ecumenic apare ca fiind şi sub raport sacramental, cel mai înalt şi mai deplin deţinător al puterif bisericeşti şi anume a unei puteri care este încredinţată întregii Biserici, iar nu numai stării preoţeşti, puterea infailibilităţii sau puterea de a păstra prin lucrarea Duhului Sfînt adevărul revelat în toată curăţia şi plinătatea lui.

Dar sinodul ecumenic nu este numai un orga® superior de conducere a Bisericii, binecuvîntat cu harisma infailibilităţii, ci este şi cea mai înaltă formă sinodală, dezvoltată şi crescută pe scara dezvoltării istorice a formelor sinodale. Sub acest raport, el reprezintă o lucrare omenească, adică una întocmită prin strădania slujitorilor şi credincioşilor Bisericii, care au dezvoltat toate formele sinodale din aceea care le-a servit ca prototip, prin Sinodul apostolic.

, Privite lucrurile în acest fel complex, apare şi mai limpede convergenţa, în sinodul ecumenic, dintre lucrarea directă şi harismatică a lui Dumnezeu şi dintre lucrarea omenească, în cadrul dezvoltării şi desăvârşirii formelor de conducere sinodală a Bisericii. Prin acestea se deosebeşte sinodul ecumenic de orice alt fel de sinod şi din aceste deosebiri se vede deopotrivă atît rostul cît şi importanţa deosebită a sinodului ecumenic în Biserică.

Din cele arătate se vede ce însemnătate deosebită are sinodul ecumenic în viaţa Bisericii. El este cu adevărat organul prin care se manifestă în forma sa cea mai corespunzătoare-ecumenicitatea Bisericii şi în acelaşi timp mijlocul prin care s-a asigurat în chipul cel mai corespunzător şi mai eficace unitatea ecumenică a întregii Biserici.

El a făcut vie unitatea ecumenică a Bisericii prin asigurarea elementelor principale în care rezidă, pe care se reazemă şi prin care se aduce la expresie ecumenicitatea Bisericii, oricînd şi totdeauna, fie că

se poate întruni şi lucra un sinod ecumenic, fie că nu este posibil acest lucru. Aseste elemente sînt : unitatea dogmatică, unitatea cultică şi unitatta canonică a Bisericii. Unde şi cît timp există aceste elemente există şi unitate, există şi unitate ecumenică a Bisericii, adică există şi Biserică în adevăratul înţeles al cuvîntului şi cu misiunea sau cu rostul ei mîntuitor.

Principalul mijloc de asigurare a acestei unităţi ecumenice, în epoca în care s-au putut întruni sinoadele ecumenice, a fost tocmai acest sinod. Aceasta nu însemnează însă că dacă n-ar fi existat sinoadele ecumenice, nu s-ar fi putut asigura unitatea ecumenică a Bisericii, pentru că această unitate a existat şi înainte de întrunirea celui, dintîi sinod ecumenic, ca şi după' ultimul sinod ecumenic, aşa încît apare evident că Biserica se poate şi lipsi de un asemenea organ cum este sinodul ecumenic.

Cu alte cuvinte, sinodul ecumenic nu are caracterul necesităţii pentru Biserică, în sensul că Biserica poate exista şi fără de el, fără împuţinare sau fără ştirbire a naturii, a mijloacelor şi a misiunii sale, adică în sensul că sinodul ecumenic, nu constituie o condiţie indispensabilă pentru existenţa şi lucrarea Bisericii în conformitate cu natura şi cu misiunea sa. • * •

• -Precum s-a arătat însă, sinodul ecumenic, atunci cînd e posibilă lucrarea lui, .are o însemnătate mai mare decît orice altă autoritate sau decît orice alt organ constituit în Biserică, pentru întărirea vieţii 'bisericeşti, pentru apărarea învăţăturii de credinţă a Bisericii şi pentru organizarea Bisericii -prin rînduieli. cultice şi canonice unitare.

E-ste destul să remarcăm în această privinţă faptul că în epoca sinoadelor ecumenice, acestea au fost principalele organe prin care s-a fixat sau s-a definit 4n formule clare o parte însemnată a adevărului de credinţă cuprins în Sfînta Tradiţie. De asemenea, prin canoanele sinoadelor ecumenice şi prin alte hotărîri ale lor s-au stabilit rînduie-Mle atît de dificile şi de delicate prin care se asigură unitatea cultică a Bisericii, aceasta fiind, prin substanţa sa, un mod de exprimare a unităţii dogmatice a Bisericii, şi în fine, tot prin canoanele sinoadelor ecumenice s-au stabilit principiile canonice de bază şi normele cele mai importante pentru organizarea şi conducerea unitară a Bisericii.

Din această lucrare a lor, rezultă cu prisosinţă însemnătatea unică a sinoadelor ecumenice pentru viaţa Bisericii şi tocmai datorită acestei însemnătăţi, ele sînt aşezate cu orice prilej s-ar vorbi despre ecumenicitatea Bisericii şi despre modul autentic în care s-a păstrat unitatea ecumenică a Bisericii, în fruntea criteriilor cu care se măsoară sau după care se apreciază adevărata substanţă a Bisericii.

b. **Convocarea, structura** şi **hotărîrile sinoadelor ecumenice.** Cu toată natura deosebită a sinodului ecumenic, care constă din îmbinarea lucrării harismatice cu lucrarea omenească, lucrare care nu este şi nu poate fi determinată numai prin voinţa omenească, fie aceasta chiar şi voinţa întregului corp al Bisericii, s-a încercat să se stabilească anumite norme juridice sau canonice cu caracter obligatoriu, pentru a se reglementa prin ele mai întîi convocarea, apoi alcătuirea, prezidarea, ordinea de zi sau temele de dezbătut, desfăşurarea lucrărilor, aducerea

hotărîrilor, aprobarea şi promulgarea acestora şi în fine chiar acceptarea sau recepţia hotărîrilor unui sinod ecumenic de către întreaga Biserică.

, Privite ca lucrări ce se referă la latura omenească sau la contribuţia corpului Bisericii la realizarea unui sinod ecumenic, aceste încercări şi strădanii sînt explicabile şi chiar foarte utile. Dar ele nu depăşesc prin. natura lor, caracterul şi importanţa unor deziderate, a căror finalitate rârnîne să fie apreciată şi confirmată sau infirmată prin voinţa lui Dumnezeu, exprimată prin lucrarea Duhului Sfînt. Astfel stînd lucrurile, se înţelege că prin natura şi prin finalitatea lor, toate pregătirile ce se fac din latura omenească pentru a se realiza un sinod ecumenic, deşi valoroase şi/utile în sine şi pentru .viaţa Bisericii, totuşi nu pot determina cu adevărat întrunirea sau mai bine zis realizarea unui sinod ecumenic, decît dacă ele sînt binecuvîntate de Dumnezeu prin încuviinţarea întrunirii unui sinod ecumenic, care in fond însemnează un lucru asemănător cu primirea şi cu binecuvîntarea unei jertfe pe care i-o aduc oamenii.

Astfel fiind, apare clar că toate regulile care se stabilesc sau încearcă sa se stabilească în legătura cu sinodul ecumenic, nu privesc decît latura omenească a lucrării care se desfăşoară pentru realizarea lui, nu şi celelalte laturi, aşa încît de fapt nu se pot stabili reguli speciale cu caracter juridic destinat sinodului ecumenic în ansamblul săii său după întregul său cuprins. Este şi firesc de altfel ca lucrarea dumnezeiască să nu poată fi cuprinsă în cadre juridice sau determinată într-un fel oarecare de nişte reguli de drept din care s-ar ţese veşmintul unei astfel de lucrări, în care ea s-ar produce automat ca obligatoriu,' căci o astfel de socotinţă ar însemna de fapt o credinţă deşartă, care prin natura sa, este de tipul magiei.

Din cele astfel lămurite, rezultă apoi cît se poate de clar," că fără «darul de sus» şi fără toată darea cea desăvîrşită care pogoară de la «Părintele luminilor», încercarea de a se convoca sau de a întruni la anumite soroace şi după anumite reguli un sinod ecumenic, este o încercare zadarnică, fără şansă de a determina întrunirea şi realizarea cu adevărat a unui sinod ecumenic. Abia dacă este ascultată de Domnul ruga rîvnitorilor pentru lucrarea sfintei Biserici, un astfel de sinod poate primi binecuvîntarea cerească şi se poate transforma într-un adevărat sinod ecumenic, dar acest lucra nu se poate şti decît după cum se vede din lucrările sinodului, întrunit ca ecumenic, dacă el s-a bucurat sau nu de asistenţa Duhului Sfînt.

Istoria ne arată, că s-a încercat de mai multe ori întrunirea cîte unui sinod ecumenic, dar că acest lucru a izbutit numai de şapte ori şi nu avem nici un indiciu să credem sau să admitem că celelalte sinoade care s-au întrunit sub numele de sinoade ecumenice, după sinodul VII ecumenic, ar fi şi ele sinoade cu adevărat ecumenice.

Ce-i drept, după latura lor omenească, adică după proporţii şi după unele criterii admise ca valabile pentru anumită vreme, dar nu pentru orice vreme, s-ar putea conchide că sinoadele din această categorie au avut şi au o importanţă ca sinoade generale sau superioare, nu însă ca sinoade ecumenice. Neîntrunind singura şi'exclusiva condiţie ce se

poate "stabili în mod clar pentru constatarea caracterului ecumenic şi adevărat al unui sinod întrunit ca ecumenic şi anume, prezenţa şi lucrarea Duhului Sfînt în cadrul lui.

Cum se poate însă constata acest lucru şi cum trebuie să se procedeze la determinarea mai precisă a caracterului cu adevărat ecumenic al unui sinod întrunit ca atare ?

La această întrebare s-a răspuns în mod felurit, dar în acord cu ceea ce ne arată însăşi tradiţia Bisericii, dar nu ca pe un element al unei tradiţii generale, ci ca pe un element ce poate fi numit al Sfintei Tradiţii, căci este atestat de însăşi lucrarea Bisericii în legătură cu cele şapte sinoade ecumenice, mijlocul prin care se poate constata şi verifica caracterul cu adevărat ecumenic al unui sinod întrunit ca atare, este aşa-numita acceptare sau recepţie a hotărîrilor unui astfel de sinod de către întreaga Biserică.

Problema recepţiei necesitînd o dezbatere mai amplă, o vom lămuri în legătură cu valoarea hotărîrilor sinoadelor ecumenice. Deocamdată, precizînd doar* faptul că ea este Singurul criteriu valabil pentru stabilirea neîndoielnică a însuşirii unui sinod de a fi cu adevărat ecumenic, vrem să arătăm că toate celelalte criterii, a căror folosire s-a preconizat în acest scop şi care au fost transformate în condiţii împărţite pe categorii, pentru convocarea, întrunirea şi pentru întreaga lucrare a unui sinod ecumenic, nu au valoare decît pentru latura omenească a lucrării pe care $0_($ angajează un sinod ecumenic.

Ca urmare, stabilirea de norme legale sau cu caracter juridic în legătură cu întrunirea şi lucrarea unui sinod ecumenic, precizîndu-se condiţiile în care s-ar putea întruni şi realiza un sinod ecumenic, pot instituţionaliza şi instituţionalizează de fapt numai parţial sau numai sub latura sa omenească, un sinod proiectat ca ecumenic, nu însă şi un sinod ecumenic realizat, pentru că în privinţa acestuia există rezerva verificării şi însuşirii sale esenţiale, de a fi asistat de Duhul Sfînt, verificare care nu se poate face decît ulterior, pe calea recepţiei.

S-ar putea ridica obiecţia că dacă lucrurile sînt înfăţişate în felul acesta, atunci slujitorii Bisericii sau chiar întregul corp al Bisericii, neavînd siguranţa că pot să se învrednicească de întrunirea şi lucrarea unui sinod ecumenic a cărui nevoie o simt şi a cărui realizare o doresc în interesul superior al Bisericii, ar putea cădea în deznădejde, ca unii care ar suferi nu numai o dezamăgire, ci o adevărată sminteală în credinţa lor. Deşi în aparenţă o atare obiecţie face impresia că ar fi întemeiată, ea nu dovedeşte decît îngrijorare, nu însă şi discernămîntul necesar pentru a formula o obiecţie întemeiată. Căci, prin ce se deosebeşte o astfel de obiecţie de aceea care se poate face în privinţa oricărei rugăciuni, pe care o înalţă cineva către Domnul sau chiar în privinţa întregii strădanii a credincioşilor pentru dobîndirea mîntuirii ? Nimeni nu are certitudinea că rugăciunea lui va fi primită şi nici pe aceea că strădania lui pentru dobîndrea mîntuirii, va da rezultatul dorit şi nădăjduit. Din lipsa acestei certitudini însă, nu se poate trage concluzia că cei în cauză şi-ar putea pierde nădejdea mîntuirii şi ar putea suferi o gravă sminteală în credinţa lor. Nu, căci reazemul rugăciunii,

ca şi al întregii lor strădanii pentru mîntuire, îl formează credinţa. Şi dacă aceasta există, încercările la care poate fi supusă nu-i răpesc puterea sau însuşirea de a anticipa cu certitudine asupra rezultatului pozitiv al actelor pe care ei le săvîrşesc sau pe care cineva le săvîrşeşte, ca acte ale credinţei cu adevărat sau ca acte adevărate ale credinţei..

La fel se pune problema şi cu strădania şi cu nădejdea, celor care, plini de rîvnă pentru lucrarea Bisericii, sînt stăpîniţi de gîndul şi de dorinţa întunirii unui sinod ecumenic.

Nădejdea şi stăruinţa cu care se pregătesc cei ce doresc întrunirea unui sinod ecumenic sînt legitime şi ele nu trebuie privite ca osteneli şi pregătiri în vederea unui ţel himeric sau ca strădanii fără de nădejde, ori ca nădeji deşarte. Ele sînt aidoma strădaniilor comune ale oamenilor, pentru dobîndirea cererilor pe care le adresează Domnului pe calea rugăciunii. Cînd şi cum se vor împlini aceste cereri,, nu mai depinde de voinţa oamenilor. Cererile unora sînt împlinite, dorinţele lor sînt binecuvîntate, nădejdile lor sînt prefăcute sau schimbate în lucruri aievea, pe cînd ale altora, nu. Tot aşa şi cu pregătirile şi cu alte strădanii care s-au făcut în vederea întrunirii sinoadelor ecumenice. Unele au fost binecuvîntate, iar altele au rămas zadarnice. Finalitatea acestor strădanii şi dorinţe nu se mai găseşte în mîinile celor ce le iac sau celor care le exprimă, ci se găseşte în mîinile lui Dumnezeu;

Cu aceste lămuriri de principiu, să trecem acum la examinarea pe scurt a principalelor reguli, ce s-a încercat a fi stabilite în legătură cu sinodul ecumenic şi cărora Ii s-a dat chiar caracterul de condiţii determinante, prin a căror împlinire s-ar putea asigura caracterul ecumenic a) unui sinod întrunit ca atare.

Cea mai generală împărţire a acestora este în condiţii interne şi condiţii externe; Condiţiile interne ar fi : mai întîi să fie convocaţi toţi episcopii şi să voteze numai episcopii la aducerea hotărîrilor.

Condiţiile externe ar fi : mai întîi să se discute numai probleme de interes general pentru întreaga Biserică şi apoi hotărîrile să fie primite de întregul episcopat al Bisericii, adică şi de episcopii care n-au participat la sinod.

Istoria celor şapte sinoade ecumenice, ne arată că aceste condiţii, au fost respectate totdeauna . şi ele formează condiţiile absolut necesare pentru ţinerea şi recunoaşterea unui sinod, ca sinod ecumenic.

După actele sinoadelor ecumenice, şi în sensul condiţiilor amintite, în cercul de competenţă al atribuţiilor unui sinod ecumenic intra dezbaterea şi hotărîrea următoarelor probleme :

a,.' Definirea dogmelor de credinţă, în baza Sfintei Scripturi şi a Sfintei Tradiţii şi expunerea lor în formă de mărturisiri (simboale de credinţă) sau definiţii (can. 7 III ec.).

b. Judecarea învăţăturilor noi de credinţă, ivite în diferite Biserici (can. 1 sin. II ec. ; can. 1 sin. III ec.).

e. Examinarea şi întărirea tradiţiei bisericeşti, precum şi înlăturarea tradiţiilor false (can. 1, 2 Trulan).

/ d. Revizuirea canoanelor date de sinoadele anterioare (can. 1 sin IV ec. ; 8, 16, 25, 29 Trulan).

e. Stabilirea de norme în legătură cu organizarea şi administrarea întregii Biserici, cu privire specială la stabilirea drepturilor Bisericilor particulare (can. 6, 7 Sin. I ec. *(2,* 3 Sin. II ec.; 8, Sin. III ec.; *28* Sin. IV ec.; 36; 39 Trulan).

f. Stabilirea gradelor şi drepturilor ierarhiei bisericeşti (can. 4, 6 Sin. I ec. ; 12, 28 Sin. **IV** ec.).

g. Exercitarea supremei puteri judecătoreşti asupra conducătorilor bisericeşti şi chiar asupra Bisericilor particulare (can. 12, 13, 32, 55, 81 Trulan).

O seamă de alte condiţii s-au mai formulat, socotindu-se că unele dintre ele ar avea la bază nişte norme de drept divin, cum ar fi de exemplu regulile preconizate de Biserica Apuseană (Catolică), potrivit cărora numai papa ar avea dreptul să prezideze, din mandat divin, un sinod ecumenic şi tot numai lui i-ar reveni, din acelaşi mandat divin, dreptul de a aproba hotărîrile unui sinod ecumenic.

In Biserica Ortodoxă, ca şi în Biserica din Apus pînă la o vreme, unii au socotit drept condiţie esenţială pentru întrunirea unui sinod ecumenic, convocarea acestuia de către vreun împărat, apoi aprobarea hotărîrilor lui tot de către vreun împărat sau de către autoritatea de stat. In fine, s-a mai socotit drept condiţie de către unii din Răsărit şi convocarea sinodului ecumenic de către patriarhul ecumenic, cu toate că titlul de ecumenic, din titulatura patriarhului de la Constantinopol, nu are nici o legătură cu sinodul ecumenic şi nu-i conferă nici un drept în legătură cu acesta.

Să vedem ce poate fi reţinut ca valabil din toate condiţiile sau regulile preconizate pentru realizarea unui sinod ecumenic şi amintite mai dinainte.

In privinţa convocării unui sinod ecumenic, sînt lămurite prin cercetări îndelungate şi prin concluzii precise ale acestor cercetări, că toate sinoadele ecumenice au fost convocate de c-ătre împărat şi că nici un sinod ecumenic n-a fost convocat de vreun papă sau de vreun alt patriarh. De asemenea s-a stabilit că hotărîrile sinoadelor ecumenice, adică ale celor şapte sinqade ecumenice, au fost aprobate formal şi publicate de către împăraţi, care le-au învestit cu puterea legilor de stat, iar uneori cu putere mai mare decît aceea pe care o aveau legile de stat, cum a făcut de exemplu împăratul Marcian cu hotărîrile sinodului IV ecumenic de la anul 451.

Aşadar practica celor şapte sinoade ecumenice arată că n-a existat o convocare din partea autorităţii Bisericii, ci din partea autorităţii de stat. .Cum se explică acest lucru ? Prin coincidenţa intereselor Bisericii cu ale Statului, în momentele respective, coincidenţă care a determinat o strînsă colaborare, al cărui fruct a dobîndit binecuvântarea cerească, prin faptul că cele şapte sinoade ecumenice, deşi convocate de împărat, s-au învrednicit de asistenţa Duhului Sfînt, realizîndu-se prin ele lucruri însemnate atît pentru viaţa Bisericii, cit şi pentru viaţa de stat.

Desigur că împăraţii n-au întocmit singuri actele de convocare, ci procedura a rezultat din contactele acestora cu înalta ierarhie, fie la cererea unora dintre căpeteniile ierarhice ale Bisericii, fie la sugestiile acestora, ori chiar numai pe baza consimţămîntului pe care l-au dat aceştia iniţiativelor imperiale. Faptul că s-a procedat în acest fel nu poate fi şters din istorie, dar el nu are şi nu poate avea altă semnificaţie decît aceea că aşa s-a găsit potrivit şi aşa a fost vrerea lui Dumnezeu în vremea. aceea, iar nu că trebuie să fie transformată în regula de observat totdeauna, convocarea unui sinod ecumenic de către un împărat sau de către autoritatea de stat.

La fel se prezintă lucrurile şi în ce priveşte aprobarea şi promulgarea hotărîrilor sinoadelor ecumenice de către împărat. Exista aceeaşi coincidenţă de interese care a determinat aceeaşi binecuvântare cerească a colaborării dintre autoritatea bisericească şi cea de stat la realizarea sinoadelor ecumenice. Desigur că Biserica a avut tot interestul să accepte colaborarea şi concursul autorităţii de stat, iar Statul a avut de asemenea interesul să-şi asigure colaborarea şi concursul Bisericii, pentru a-şi înfăptui şi ţelurile sale sau pentru a face faţă nevoilor care i-au determinat pe împăraţi să ia iniţiativa întrunirii sinoadelor ecumenice şi să se pună în fruntea unei acţiuni de o astfel de amploare şi de importanţă pentru viaţa imperiului şi pentru viaţa societăţii de atunci; şi se înţelege şi pentru viaţa Bisericii, cum au fost ciele reprezentate de sinoadele ecumenice.

Se ştie că prin acestea s-a realizat în interesul Bisericii consolidarea poziţiei, prin vindecarea rănilor pe care i le provocau ereziile şi neorînduielile de alt fel, cu alte cuvinte prin repararea spărturilor pe care le provocau navei Bisericii toate fărădelegile prin care i se făcea împotrivire, iar în interesul Statului, s-a realizat consolidarea unităţii şi coeziunii interne a societăţii în cadrul căreia se organizase Statui romano-bizantin, precum şi mobilizarea tuturor forţelor pozitive ale imperiului, sau mobilizarea tuturor resurselor acestuia, în scopul de a face faţă primejdiilor grave pe care le-au reprezentat vrăjmaşii dinlăuntru şi mai! ales cei din afară ai Statului roman şi ai celui bizantin-

Aceşti vrăjmaşi erau în acelaşi timp şi vrăjmaşi ai Bisericii şi ei provocau spărturi mult mai grave în nava Statului decît acelea pe care ie provocasem vrăjmaşii direcţi ai Bisericii în nava acesteia.

In asemenea împrejurări şi în asemenea coincidenţe de interese, s-a impus şi convergenţa de acţiune a Bisericii şi a Statului, prin care s-au realizat sinoadele ecumenice, ca o pîrgă a harului şi ca o dovadă că rugăciunile şi strădaniile comune ale celor ce au dorit întrunirea sinoadelor ecumenice şi s-au străduit pentru realizarea lor, au fost primite de Dumnezeu.

Despre vreo posibilitate ca în asemenea împrejurări sau în asemenea condiţii, cînd nici vorbă nu era de vreun primat de jurisdicţie al scaunului patriarhal de la Roma sau de vreo infailibilitate a papei, împrejurări care nu i-au permis nici episcopului Romei personal să ia parte la vreunul din sinoadele ecumenice, este evident că nu a fost cu putinţă nici să convoace el vreun sinod, nici să-1 prezideze diilrect sau indirect şi cu atît mai puţin să se fi putut erija în judecător al hotărîri-

lor unui sinod ecumenic, cu dreptul de a le accepta sau de a le respinge. Punerea în circulaţie sau colportarea unor asemenea presupuneri, precum şi încercarea de a le acredita ca teze sau reguli, sau condiţii, pentru un sinod ecumenic, nu pot avea nici valoare, nici greutate mai mare decît aceea a unor umbre de insinuări, în jurul sinoadelor ecumenice, a căror practică le infirmă şi le spulberă cu desăvîrşire. Şi este tot o încercare zadarnică aceea de a conferi pe baza unor reguli fără de temei, caracterul ecumenic unor sinoade ulterioare ale Bisericii din Apus, care s-ar fi întrunit pe baza acestor reguli.

Este evident însă că vechea regulă de a se convoca sinoadele ecumenice de către împăraţi, n-a constituit de fapt o regulă decît pentru epoca în care acest lucru a fost posibil şi că dacă se pune astăzi problema convocării unui sinod ecumenic, nu trebuie să se recurgă la serviciile vreunei autorităţi de stat în acest scop şi nici nu s-ar mai putea face aşa ceva, întrueît nu mai există vreo autoritate superioară ăe stat, a cărei interese să coincidă întocmai cu interesele Bisericii.

întrueît însă s-a încercat şi acreditarea tezei sau părerii că un nou sinod ecumenic ar putea fi convocat eventual de către patriarhul ecumenic, este necesar să vedem mai de aproape cum trebuie privită chestiunea convocării unui sinod ecumenic în actualitate.

Şi în legătură cu această chestiune există opinii sau cel puţin păreri cu totul opuse în lumea teologilor Bisericii. Ele se datoresc faptului că normele de observat în privinţa convocării şi prezidării unui Sinod inte'rortodox restrîns sau chiar a sinodului ecumenic, nu sînt stabilite într-o formă general admisă de toate Bisericile autocefale. De aici tot felul de confuzii care se fac între unele noţiuni şi mai ales între noţiunea primatului de onoare şi aceea a primatului jurisdicţional.

Cu toate acestea, pe temeiul principiilor canonice fundamentale ale Ortodoxiei, se pot formula cel puţin în chip de teze, o seamă de puncte de reper sau de premise, pe baza cărora, sinoadele Bisericilor autocefale pot să stabilească rînduielile de urmat în actele despre care este vorba. ,

Tezele care ar putea fi formulate în această privinţă, în strict acord cu principiile canonice fundamentale ale Ortodoxiei, şi anume, în acord cu principiul ierarhic, cu cel sinodal şi cu principiul autocefaliei, se pot înfăţişa după cum urmează :

— Bisericile autocefale sînt egale între ele, deci şi căpeteniile sau întîistătătorii lor sînt egali între ei, sub raportul poziţiei şi drepturilor jurisdicţionale ce le revin.

—: Ierarhia scaunelor şi a Bisericilor autocefale, nu este de natură jurisdicţională, ci de natură onorifică. Ea nu se întemeiază pe drepturi în înţeles juridic, ci pe drepturi sau privilegii de onoare, stabilite în mod diferit, unele «prin obicei, altele prin canoane şi altele prin raporturi de vechime, sau prin raporturi ce conferă întîietatea onorifică unor scaune, datorită titulaturii Bisericilor respective sau ale întîistătătorilor lor.

— între invitarea la o consfătuire sau la un sinod şi între convocarea unui corp sinodal sau a cuiva la o consfătuire, este o deosebire esenţială.

Primul act, invitarea, este de natură morală, nu de natură juridică. Ea nu se» săvîrşeşte în baza unui drept 'în sens juridic, ci cu titlu personal,, facultativ, iar pe de altă parte, nu creează obligaţii juridice, ceea ce înseamnă, că din ea nu naşte îndatorirea juridică de a i se da urmare, ci numai îndatorirea morală, facultativă de a i se răspunde.

Al doilea act, convocarea, este de natură juridică, ea se săvîrşeşte în virtutea unui drept cu caracter juridic, drept care naşte şi îndatorirea cu caracter juridic, sau obligaţia juridică de ai se da urmare.

— Convocarea unui sinod al întregii Biserici, este un act de jurisdicţie, care prin natura lui juridică, depăşeşte privilegiile de onoare ale oricăror Biserici autocefale şi ale oricăror căpetenii, sau ale oricăror întîistătători. Căci, într-adevăr, într-un asemenea caz, nu avem de-a face cu iniţiativa unui scaun care invită — nu convocă — la un sinod, la o conferinţă sau la o consfătuire, pe confraţii săi, sau prin ei, pe delegaţii Bisericilor autocefale, ci avem de-a face cu un act de putere jurisdicţională, şi anume, cu exerciţiul unei puteri jurisdicţionale asupra tuturor Bisericilor Ortodoxe Autocefale. Or, dreptul acesta nu 1-a avut şi nu-1 are nimeni în Ortodoxie, nici ca drept personal, nici ca drept al unui anumit scaun sau al unei anumite Biserici, pentru că el nu a fost oferit sau recunoscut de nimeni acestora, nici prin sinoade, nici prin obicei şi nici prin consensul expres al întregii Biserici.

— Neexistînd deci în Ortodoxie un atare drept de jurisdicţie ecumenică sau universală, urmează că hotărîrea în privinţa modului de convocare a oricărui corp sinodal interortodox sau chiar ecumenic, se poate lua numai prin acordul ce ar fi intervenit în această chestiune între sinoadele Bisericilor autocefale, ele putînd autoriza pe căpeteniile lor, să se facă interpreţi hotărîrilor ce le-ar adopta într-o asemenea chestiune.

— Ideea întrunirii unui sinod interortodox sau unui sinod ecumenic poate fi a oricărei Biserici autocefale. O consultare prealabilă a tuturor Bisericilor autocefale surori, cu arătarea motivelor pentru care solicită întrunirea unui astfel de for bisericesc interortodox sau ecumenic şi eventual cu indicarea spre consultare, a uneia dintre Bisericile autocefale care să purceadă în numele tuturor la cele de urmare, poate să fie iniţiate de însăşi Biserica autocefală ,care vine cu această idee.

Pe această cale, sinoadele Bisericilor autocefale pot conferi pentru un caz dat, sau de la caz la caz, oricărui scaun de căpetenie sau oricărei Biserici autocefale, dreptul de a convoca orice for sinodal al Ortodoxiei întregi, adică atît un sinod interortodox cît şi un sinod ecumenic.

In consecinţă, atît deţinerea cît şi exercitarea unui atare drept, se întemeiază numai pe o delegare a lui din partea sinoadelor Bisericilor autocefale, şi el încetează după ce s-au săvîrşit actele ce decurg din natura lui şi din limitele ce i s-au stabilit prin respectiva delegare sinodală.

.— Prezidarea şedinţelor unui sinod interortodox sau a unui sinod ecumenic, este tot un act de jurisdicţie asupra întregii Biserici Ortodoxe şi nici acest drept nu poate fi conferit nimănui, decît tot în modul în care se poate conferi cuiva dreptul de convocare a unor asemenea

sinoade pentru că nici acesta nu este un drept de onoare, ci un drept de jurisdicţie.

— Faptul că fiecare din actele arătate, şi anume, convocarea şi prezidarea unui corp sinodal general ortodox, cuprinde în sine şi o deosebită onoare, ce i se. face aceluia căruia i se conferă dreptul de a le săvîrşi, nu trebuie să ducă la o confundare de către nimeni a dreptului de jurisdicţie cu dreptul de onoare. Dreptul de jurisdicţie care în cazul atesta implică şi o onoare deosebită, este ceva de moment, ceva care se conferă prin delegaţie, în timp ce drepturile de onoare în cadrul Ortodoxiei sînt fixate de canoane sau de tradiţia bisericească, ele însă fiind absolut onorifice.

în concluzie, se poate stabili deci, că atît convocarea cît şi prezidarea unui corp sinodal general ortodox, fie că este vorba de un simplu sinod interortodox, fie că este vorba de un sinod ecumenic, trebuie să fie hotărîte prin înţelegerea dintre sinoadele Bisericilor autocefale.

Ţinînd seama de cauzele care au determinat ierarhizarea scaunelor principale ale Bisericii vechi şi de inexistenţa vreunei forţe politice, care să poată determina prin natura şi prin greutatea sa, o nouă ierarhizare onorifică a scaunelor de căpetenie ale Bisericilor autocefale după criteriile de odinioară, este indicat, ca, la designarea scaunului care va convoca sinodul interortodox sau sinodul ecumenic, să nu se ţină seama de vechea ierarhie onorifică, ci să i se dea acest drept scaunului de căpetenie al Bisericii autocefale pe teritoriul căreia se va întruni sinodul interortodox sau sinodul ecumenic. De asemenea, este firesc şi indicat, să i se dea tot acestuia şi dreptul de a deschide lucrările şi de a prezida prima şedinţă a corpului sinodal respectiv, urmînd apoi, ca, tot pe baza hotărîrii sinoadelor Bisericilor autocefale, să se adopte rînduiala .prezidării şedinţelor următoare prin rotaţie, fie începînd cu scaunul cel mai înalt ca poziţie onorifică, fie începînd cu cel mai mic sub acest raport.

—- Tot prin hotărîrea sinoadelor Bisericilor autocefale să se stabilească atît numărul delegaţilor fiecărei Biserici autocefale, cît şi ordinea de zi a corpului sinodal ce urmează a fi întrunit, precum şi regulamentul interior pentru desfăşurarea lucrărilor lui.

Din menţionarea condiţiilor formulate de unii pentru a se asigura prin îndeplinirea lor realizarea unui adevărat sinod ecumenic, s-a putut vedea că se preconizează între altele convocarea tuturor episcopilor, pronunţarea cu vot deliberativ numai de către episcopi, discutarea numai de probleme generale de interes pentru întreaga Biserică, precum şi primirea hotărîrilor (doar) de către întregul episcopat al Bisericii.

în privinţa acestor reguli sau condiţii, trebuie să observăm că ele în general nu se sprijină pe nimic valabil şi anume pentru următoarele motive :

— La sinoadele ecumenice au fost convocaţi şi au participat nu numai episcopi, ci şi alţi clerici, laici şi chiar monahi.

— Niciodată nu au fost convocaţi toţi episcopii şi nici nu au participat decît un număr variat de episcopi, de la cifra de 150 la Sinodul II ecumenic, cînd în întreaga Biserică existau circa 1 000 de episcopi, la cifra de 630 de episcopi, cîţi au participat la Sinodul IV

ecumenic, din totalul de circa 6 000 de episcopi, existenţi pe atunci în Biserică.

— In cadrul sinoadelor ecumenice,, nu s-a procedat după regulile stricte ale vieţii parlamentare cu voturi deliberative şi cu voturi consultative sau cu drepturi depline sau cu mai puţine drepturi de vot, ci s-a procedat prin votarea mai mult pe cale de consens al tuturor, căutîndu-se d se realiza unanimitatea voturilor celor prezenţi, adică ralierea tuturor în jurul hotărîrilor care se luau, indiferent dacă" aceştia erau episcopi, presbiteri sau chiar simpli diaconi ori laici. în acest scop, toţi cei de părere contrară, indiferent de starea lor harică, erau excluşi din sinod. De altfel, numai în acest chip al pronunţării tuturor celor de faţă, în sprijinirea lucrării Bisericii, căci lucrarea sinodului era o lucrare a întregii Biserici, se şi atingea scopul sinodului.

— în ce priveşte caracterul problemelor dezbătute la sinod, iarăşi nu poate fi acceptată regula propusă ca pe ordinea lui de zi să figureze numai chestiuni foarte însemnate sau de interes general pentru întreaga Biserică, pentru că în Biserică toate chestiunile care ajung să fie discutate, în cercuri mai largi, sînt numai chestiuni de interes general, chiar dacă ele pornesc de la un caz particular, iar pe de altă parte, nimic nu împiedică apariţia unor astfel de chestiuni în preajma sinodului sau chiar în timpul lucrărilor sinodului, ele înfăţişîndu-se uneori sub chipul unor litigii sau cauze mai mărunte. în asemenea cazuri, aşa cum arată lucrările sinoadelor ecumenice, sinodul ecumenic nu se poate ocupa numai de ceea ce s-a înscris deja pe ordinea lui de zi, pentru că lucrările unui astfel de sinod nu pot fi grăbite prin reguli asupra cărora el însuşi ca autoritate superioară sau ca cea mai înaltă autoritate să nu poată dispune, stabilindu-le altfel, modificîndu-le sau neluîndu-le în seamă. De fapt aşa s-a şi procedat la toate sinoadele ecumenice.

în legătură cu una din condiţiile amintite, se pune "problema structurii sinoadelor ecumenice, iar în legătură cu alta se pune problema valorii hotărîrilor sinoadelor ecumenice.

Asupra structurii sau alcătuirii sinoadelor ecumenice, s-au ivit tot felul de controverse, pornindu-se de la premise greşite sau de la postulate de tip ultraierarhist, susţinîndu-se că ele au fost alcătuite numai din episcopi şi că trebuie să fie alcătuite şi în viitor numai din episcopi, iar nu şi din reprezentanţii altor stări ce intră în structura socială a Bisericii. Drept dovadă în sprijinirea acestei teze este citat faptul că atît în documente istorice, cît şi în unele acte sinodale, precum şi în diferite scrieri de altă natură, ba inclusiv în textul afurisaniilor, sinoadele sau soboarele ecumenice sînt indicate sau pomenite în mod curent, numai prin arătarea numărului de episcopi sau de părinţi care au luat parte la acestea. Astfel este cazul, de exemplu, cu Sinodul I ecumenic, căruia nu i se zice niciodată Sinodul I ecumenic, ci numai Sinodul ,celor 318 părinţi de la Niceea, apoi cu Sinodul II ecumenic, căruia de asemenea nu i se zice Sinodul II ecumenic, ci numai sinodul sau soborul celor 150 de sfinţi părinţi din împărăteasca cetate a Constantinopolului sau din Ţarigrad, etc. Desigur că aceste formule sînt şi ele foarte grăitoare şi nu s-au introdus fără de rost în

limbajul Bisericii, în care se păstrează pînă astăzi, dar ele nu exprimă faptul că sinoadele ecumenice ar fi fost alcătuite numai din episcopi şi că ele n-ar trebui să fie alcătuite niciodată altfel, ci ele dau numai expresie faptului că principalii membri ai acestor sinoade au fost Sfinţii Părinţi, cum îi numesc aceste formule pe toţi episcopii respectivi, în numărul cutare şi cutare, ceea ce nu exclude prezenţa şi lucrarea încă foarte importantă la aceste sinoade şi a altor Inembri ai Bisericii, aşa cum atestă toate ştirile ce ni s-au păstrat şi toate actele sinoadelor respective.

Cine ar putea bunăoară să treacă cu vederea faptul că la întîiul Sinod ecumenic, între alţi clerici neînsemnaţi s-a aflat şi diaconul Atanasie din Alexandria, care a devenit principalul teolog al Sinodului şi a determinat «fără vot deliberativ probabil» o parte din hotărîrile Sinodului I de la Niceea ? Dar dovezile asupra alcătuirii mixte ale sinoadelor ecumenice sînt numeroase şi atît de clare încît ele nu pot fi puse la îndoială. Încercarea de a susţine contrariul nu se întemeiază pe nimic decît pe dorinţa de a se acredita justificarea unor teorii sau a unor simple postulate de esenţă ultraierarhistă, contrare spiritului Bisericii şi rînduielilor ce s-au urmat în privinţa lucrărilor sinoadelor ecumenice.

Dacă încercăm să facem un bilanţ al normelor după care s-au convocat, după care au fost prezidate, după care au fost alcătuite, după care s-au desfăşurat lucrările ori după care s-au adus hotărîrile sinoadelor ecumenice, vom vedea că de fiecare data s-a procedat ţinîndu-se seama de situaţia existentă, adică de toate condiţiile în care putea **fi** întrunit un sinod ecumenic şi în care putea să-şi desfăşoare cu succes lucrările. Aşa că nu s-a stabilit nici o rînduială tip, pe care ar fi trebuit să o urmeze cei în drept la convocarea şi realizarea sinoadelor ecumenice. Singura regulă observată constant a fost aceea a convocării lor de către împărat, precum şi a publicării hotărîrilor aduse, după ce acestea au fost aprobate şi investite tot de împărat cu puterea legilor de stat.

De aci rezultă că în perspectiva întrunirii unui viitor sinod ecumenic, trebuie să se reflecteze asupra unor norme pentru convocarea unui astfel de sinod şi pentru desfăşurarea lui, ţinîndu-se seama de condiţiile existente în vremea în care el urmează a fi întrunit, iar nu încercîndu-se a se urma vreun şablon oarecare, mai ales că un astfel de şablon nici nu există.

Pentru a se stabili astfel de reguli, valabile doar pentru latura omenească a unui sinod ecumenic, va trebui să se procedeze după rînduielile stabilite de canoane **şi** de **practica vieţii bisericeşti,** pentru convocarea, întrunirea şi lucrarea altor tipuri de sinoade cu caracter general bisericesc, adaptînd acele reguli la dimensiunile şi la importanţa aparte ale unui sinod ecumenic. Se cere deci doar cunoaşterea acestor reguli şi adaptarea lor prin completări şi amplificări reclamate de nivelul şi caracterul deosebit al unui sinod conceput ca ecumenic.

Că un astfel de sinod va deveni şi va rămîne ecumenic sau nu, aceea nu mai stă în puterea oamenilor, nici măcar a sinodului res-

pectiv să hotărască, ci ramine numai' la aprecierea lui Dumnezeu, a cărui binecuvântare sau consimţire la ceea ce hotărăşte sinodul se concretizează prin acceptarea sau recepţia **hotărîrilor lui** de **către** întreaga Biserică.

Cum se prezintă mai concret şi mai pe înţeles această recepţie ?
~ în ce priveşte chestiunea de a se şti ce valoare ipot avea hotărîrile unui nou sinod general sau ecumenic al Bisericii Ortodoxe," socotim că s-ar putea preciza următoarele :

Se pot lua, aşa cum arată practica vechilor sinoade ecumenice, două feluri de hotărîri şi anume hotărîri dogmatice şi hotărîri canonice.

Hotărîrile canonice ale unui sinod ecumenic sînt valabile, prin ele însele, adică prin însăşi adoptarea lor, sinodul ecumenic reprezentînd, ca formă instituţionalizată, cea mai înaltă autoritate legislativă pentru Biserică.

în ce priveşte însă hotărîrile dogmatice ale unui sinod ecumenic, acestea nu sînt valabile prin ele însele, ci devin general-valabile numai după ce întreaga Biserică, fără vreun plebiscit oarecare, ci în mod tacit şi spontan, le acceptă, ea avînd în totalitatea ei calitatea de păstrătoare infailibilă a învăţăturii de credinţă, căci Biserica numai în totalitatea ei, ca Trup tainic al lui Hristos, se bucură de asistenţa deplină şi nedezminţi'tă a Duhului Sfînt, ea putînd în acelaşi fel, tacit sau spontan, şi să respingă, să nu accepte, adică să infirme hotărîrile dogmatice ale oricărui sinod.

Formularea acestei teze în legătură cu hotărîrile dogmatice ale sinoadelor ecumenice se întemeiază pe învăţătura despre infailibilitatea Bisericii, pare nu implică infailibilitatea sinoadelor convocate şi întrunite ca ecumenice, pentru că nu pot să existe în Biserică două purtătoare a infailibilităţii, şi anume, pe de o parte Biserica în totalitatea ei formată din ierarhie, cler şi credincioşi, care singură formează Trupul tainic al lui Hristos, iar pe de altă parte episcopatul Bisericii întrunit în sinod ecumenic, care nu formează singur Trupul tainic al lui Hristos, ci numai o parte a acestuia. Această parte a Trupului tainic al lui Hristos care este sinodul ecumenic'nu constituie un organ ordinar, nici legislativ, nici dogmatizator al Bisericii, ci un organ extraordinar, fără de care Biserica a existat şi şi-a păstrat învăţătura nealterată, în mod infailibil şi înainte de sinoadele ecumenice şi după întrunirea sinoadelor ecumenice. Ca partea cea mai importantă a Trupului tainic al lui Hristos, episcopatul, întrunit, este expresia fidelă, şi în măsura în oare este această expresie a întregului Trup tainic al lui Hristos, poate să reprezinte acest trup întreg. în cazul acesta, el devine, fie întrunit în sinod ecumenic, fie în starea diasporală organul prin care se afirmă infailibilitatea Bisericii, organul care exprimă în mod infailibil, ca reprezentant al întregii Biserici, adevărul pe care aceasta îl păstrează nealterat prin asistenţa de care numai ea, în întregimea ei, se bucură din partea Duhului Sfînt.

Această teză se întemeiază şi pe practica din epoca clasică a celor şapte sinoade ecumenice, practică îndeajuns de clară pentru orice cunoscător.

«

Cu totul altfel stau lucrurile cu valoarea hotărîrilor dogmatice şi canonice ale unui sinod panortodox, atît hotărîrile dogmatice, cît şi cele canonice ale unui astfel de sinod nu sînt valabile prin ele însele, ci numai după ce cele dogmatice au fost acceptate de către sinodul fiecărei Biserici în parte, iar pe baza acestei acceptări, de către întreaga Biserică, adică de către întreg Trupul tainic al Domnului.

La fel stau lucrurile şi în ceea ce priveşte hotărîrile canonice ale unui sinod panortodox, acestea dobîndesc deplina valabilitate în Biserica Ortodoxă, abia după ce sînt acceptate şi în măsura în care sînt acceptate de .către toate sinoadele particulare ale Bisericilor autocefale.

Cu aceste consideraţiuni asupra problemelor principale care se pun în legătură cu cele mai importante forme în care s-a cristalizat sinodalitatea sau' sobornicitatea Bisericii, s-a încercat lămurirea lor.

Problemele respective se pun toate în cadrul învăţăturii despre Biserică sau eclesiologei ortodoxe, care, deşi înfăţişată limpede în Sfînta Scriptură şi Sfînta Tradiţie, totuşi nu a fost formulată decît parţial în mărturisirile ortodoxe de credinţă, iar sarcina aceasta revine desigur unui viitor; sinod ecumenic, pe baza studiilor lămuritoare care trebuiesc întocmite asupra unei atît de importante şi complete probleme.

Pentru a se asigura reuşita unui sinod ecumenic, este necesar să se întrunească mai înainte un sinod panortodox.

Prima sarcină a unui sinod panortodox ar fi aceea de a pregăti în mod practic întrunirea unui sinod ecumenic, lămurind problemele care se pun în legătură cu un astfel de sinod şi stabilind nomenclatura acelor chestiuni, asupra cărora urmează să fie aduse hotărîri de către sinodul ecumenic. -

Dacă însă nu este dată în mod practic posibilitatea întrunirii unui sinod ecumenic, atunci sinodul panortodox poate lua el însuşi hotărîri chiar şi în cazul unor chestiuni dogmatice mai importante. In cazul acesta, ratificarea hotărîrilor urmează să se facă :prin «*consensus Ec? clesiae dispersae*», adică prin sinoadele particulare şi prin consensul întregii Biserici, căci este clar că autoritatea sinodului ecumenic, ca şi a celui panortodox derivă din «consensus Eccleisiae», şi că prin acest consens în înţeles larg care acţionează totdeauna în Biserică se verifică infailibilitatea hotărîrilor dogmatice. •

Din toate cele de pînă acum, rezultă că în vederea pregătirii unei noi întruniri panortodoxe, trebuie studiate problemele care au constituit obiectul congreselor, adunărilor şi consfătuirilor interortodoxe din 1923, 1930 şi 1936, ca şi a celei de la Moscova din 1948, a celor de la Rodos din 1961, 1963 şi 1964, de la Belgrad din 1966, Chambesy-Elveţia din 1968, Atena din 1976 şi cele care se ţin la Centrul Ecumenic din Elveţia, putîndu-se adăuga unele şi elimina altele, dar ţinîndu-se în orice caz seama de necesitatea urgentă a unora ca şi de toate contribuţiile ce pot fi aduse de acestea la rezolvarea unora dintre problemele care se pun.

c. Sinoade **şi consfătuiri panortodoxe.** După cele şapte sinoade ecumenice (Niceea 325 ; Constantinopol 381 ; Efes 431 ; Calcedon 451 ; Constantinopol 553; Trulan 680 (692); Niceea .787) nu s-a mai întrunit uri alt sinod care să aibă caracter ecumenic.

. . Sinoadele sau soboarele ecumenice s-au ţinut toate în Răsărit şi niciunul în Apus, fiindcă nu numai centrul de greutate religios, ci după anul 330, anul mutării capitalei Ia Constantinopol, nici'chiar centrul politic nu se mai găsea în Apusul ci în Răsăritul Imperiului Roman, mai tîrziu romano-bizantin.

Faptul că sinoadele ecumenice s-au ţinut toate în Răsărit, mai constituie şi una din dovezile care pot fi. invocate împotriva pretenţiilor scaunului papal cu privire la un anumit primat de jurisdicţie pe care l-ar fi avut în sînul Bisericii creştine.

încercările ce$_x$s-au făcut de a întruni sinoade ecumenice după anul- 787 au eşuat, aşa .încît sinodul de la 869—870, care este numit ecumenic de către catolici, în fapt nu mai contează ca atare, fiindcă hotărîrile lui n-au fost recunoscute de către Biserica din Răsărit.

Pentru întreaga Biserică s-au mai întrunit la Constantinopol, în veacul al IX-lea, cîteva sinoade care au luat hotărîri acceptate însă numai în Răsărit. Dintre acestea unul s-a ţinut, la anul 861 de la el ne-au rămas 17 canoane, iar altul s-a ţinut în anul 879—880 şi de la acesta ne-au rămas doar trei canoane. în veacul X s-au întrunit la anul 920, în Constantinopol, sub preşedinţia patriarhului Nicolae Misticul, un sinod ale -cărui hotărîri au dobîndit putere obligatorie în întreaga Biserică Răsăriteană. Acesta este cunoscutul sinod care a interzis căsătoria a patra, m opoziţie cu practica Bisericii din Apus, care o. admitea şi pe aceasta, în caz de văduvie prin deces. Sinodul a publicat, şi aşa-numitul «tom al unirii», fiindcă a curmat o schismă — schisma tetragamică — care se născuse pe tema căsătoriei a patra chiar în sînul Bisericii din Răsărit.

De la anul 920 înainte, accentuîndu-se deosebirile dintre Răsărit şi Apus, s-au ajuns ca la anul 1054, prin acţiunea unui cardinal (Humbert) să se producă marea schismă între Biserica de Răsărit şi cea de Apus. De la această dată, şansele întrunirii unui sinod ecumenic după asemănarea cu cele şapte, nu numai că au devenit mai mici, dar chiar au dispărut, şi ca urmare, Biserica din Apus şi-a întrunit sinoadele ei, iar Biserica din Răsărit şi-a întrunit de asemenea sinoade proprii, fiecare din cele două rezolvîndu-şi problemele care în ,m°cl inevitabil s-au pus.

Îiîcercări de a mai .întruni sinoade ecumenice s-au mai făcut con-- vocîndu-se sinodul de la Lyon (1274) şi apoi sinodul de la Ferrara şi Florenţa (1439), dar, pentru că amîndouă aceste sinoade au fost încercări de a determina pe patriarhii răsăriteni să ,se supună Romei în împrejurări politice, nu numai neprielnice, ci şi dezastruoase pentru ei, niciunul dintre ele nu a dat rezultatul dorit, plănuit şi aşteptat de Roma, aşa încît şi pe mai departe, fiecare din cele două Biserici au continuat să-şi rezolve propriile nevoi prin sinoade aparte.

De la 1054 pînă la 1453, data căderii Constantinopolului sub turci, patriarhia din Constantinopol a fost centrul Bisericii Ortodoxe, chiar

şi al aceleia care se găsea sub ocupaţie arabă şi turcă, şi toate problemele de interes general ortodox se rezolvau prin sinoadele care se întruneau din cînd în cînd la Patriarhia din Constantinopol, sinoadele tradiţionale, cunoscute sub numele de sinoade endemice sau locale. Intr-un fel oarecare aceste sinoade, deşi mai /vechi în practica bisericească, şi la care participau de multe ori şi reprezentanţi ai Bisericilor ortodoxe care deveniseră independente sau autocefale, ca acelea din Balcani şi chiar a Bisericii Ruse şi ai mitropoliilor din Principatele Române, ţineau locul vechilor sinoade ecumenice, fiindcă luau hotărîri valabile pentru întreaga Ortodoxie.

Valabilitatea pentru întreaga Ortodoxie a hotărîrilor acestui fel de sinoade, se întemeia în unele cazuri pe participarea la ele a unor ierarhi din cele mai multe Biserici ortodoxe, ierarhi care se găseau chiar şi întîmplător la Constantinopol, cînd se întruneau aceste sinoade, iar în alte cazuri, prin simplul fapt că erau acceptate unele hotărîri ale acelor sinoade ale Patriarhiei din Constantinopol de către toate celelalte Biserici. La aceasta a contribuit şi consideraţiunea deosebită pe care o aveau toate Bisericile ortodoxe faţă de scaunul din capitala Imperiului bizantin.

Prin urmare, deşi sinoadele endemice nu au fost ecumenice, unele din ele au dobîndit totuşi importanţa unor sinoade generale ale Bisericii Ortodoxe.

După anul 1453, Constantinopolul nu a mai fost în situaţia de a mai întruni cu uşurinţă şi delegaţi ai altor Biserici Ortodoxe la sinoadele sale endemice, de aceea, acestea şi-au pierdut importanţa.

în locul lor au apărut adevăratele sinoade panortodoxe, care nici ele nu au fost- organizate după o rînduială precisă, dar în orice caz au avut un caracter mai evident panortodox şi hotărîrile lor au fost mai reprezentative pentru poziţia Bisericii Ortodoxe în general.

Cel dintîi mare sinod de acest fel a fost sinodul de la Iaşi, care s-a ţinut la 1642, aprobînd Mărturisirea ortodoxă a mitropolitului Petru Movilă al Kievului.

Alt sinod panortodox de mai mare importanţă a fost cel de la Moscova din 1666—1667, la care au participat şi patriarhii Alexandriei şi Antiohiei, luînd o sferie de măsuri care au rămas valabile pentru Biserica Ortodoxă Rusă, iar în ce-i priveşte pe rascolnici au rămas valabile şi pentru celelalte Biserici Ortodoxe.

La anul 1672 s-a întrunit la Ierusalim un sinod panortodox, care a aprobat Mărturisirea de credinţă a patriarhului Dositei al Ierusalimului, mărturisire în care se accentuează toate tezele ortodoxe, mai mult faţă de protestantism. Apoi, în acelaşi an, s-a- întrunit şi la Constantinopol un sinod panortodox şi, în fine, un altul la 1691 tot la Constantinopol, condamnînd din nou, amîndouă, Mărturisirea de credinţă a lui Kiril Lukaris, fostul patriarh al Constantinopolului, ca.protestantizantă.

Deşi, într-un fel sau altul, sinoadele amintite, ca şi vechile sinoade endemice de la Constantinopol, au avut o importanţă interortodoxă, totuşi, ca sinod panortodox propriu-zis de importanţă nu numai tem-

porală, ci de impprtanţă hotărâtoare în viaţa Bisericii Ortodoxe, a fost numai sinodul de la 1642 ţinut la Iaşi.

In veacurile al XVIII-lea şi al XlX-lea nu s-au mai întrunit astfel de sinoade, deşi ;s-au mai produs acte avînd oarecum .caracter general ortodox, prin consensul mai mult tacit al Bisericilor ortodoxe. Un astfel de act este răspusul patriarhilor orientali ortodocşi (de Constantinopol, Alexandria, Antiohia şi Ierusalim cu sinoadele lor), dat în anul 1848, Enciclicii papei Pius IX, care se adresase la 6 Ianuarie 1848 Bisericilor ortodoxe, chemîndu-le la unire cu cea catolică.

Un act cu relativă valoare interortodoxă a fost şi acela prin care Biserica Ortodoxă Bulgară a fost declarată schismatică la anul 1872, de către patriarhiile din Constantinopol, Alexandria şi Antiohia.

Vremea a continuat să pună Bisericilor ortodoxe nenumărate probleme, la care ele nu au fost în situaţia de a da răspunsuri cu valabilitate generală în Ortodoxie. De aceea, cînd problemele s-au înmulţit şi controversele s-au înteţit în aşa măsură, încît rezolvarea lor numai de către unele din sinoadele Bisericilor autocefale nu mai era posibilă, s-a simţit nevoia pregătirii unui sinod panortodox. Gîndul acestui sinod a preocupat conducerea Bisericii Ruse în a doua jumătate a veacului XIX, iar pe şefii altor Biserici ortodoxe de la sfîrşitul veacului XIX, şi mai intens, după sfîrşitul celui dintîi război mondial. Astfel, încă la începutul anului 1920, patriarhul României, Miron Cristea, pe atunci mitropolit primat, a propus ,şi Sfîntul Sinod al Bisercii Ortodoxe Române a acceptat, să ,se trimită tuturor Bisericilor ortodoxe surori, o scrisoare prin care să se arate necesitatea convocării unui nou sinod ecumenic, cerîndu-li-se totodată părerea asupra problemelor ce ar trebui supuse unui astfel de sinod. Acest lucru s-a şi făcut, trezind un ecou puternic în întreaga Ortodoxie. Ca urmare a iniţiativei Bisericii Ortodoxe Române, Patriarhia din Constantinopol, în înţelegere cu toate Bisericile ortodoxe, mai puţin Biserica Ortodoxă Rusă, a început după 1920 pregătiri în vederea întrunirii unui sinod panortodox.

In acest scop în decursul veacului nostru au avut loc mai multe congrese, comisii, consfătuiri şi întruniri, după cum urmează :

Congresul panortodox de lă Constantinopol (1923). In 3 februarie 1923, patriarhul Constantinopolului Meletie al IV-lea Metaxachis, a adresat o scrisoare enciclică căpeteniilor Bisericilor ortodoxe a Alexandriei, Antiohiei, Ierusalimului, Serbiei şi Ciprului, Greciei şi României, precum şi sinodului mixt de la Carloviţ, invitîndu-le la o consfătuire sau congres interortodox, la Constantinopol.

Prin consensul Bisericilor ortodoxe, cărora Ii s-a adresat, s-a acceptat ca loc de întîlnire Constantinopolul şi s-a fixat data începerii lucrărilor congresului, la 10 mai 1923.

Congresul' s-a şi întrunit la Constantinopol şi a lucrat de fapt între 10 mai ;— 8 iunie 1923. La acest congres, pe lîngă delegaţii Bisericilor mai sus arătate, au luat parte, ca delegaţi ai Bisericii Ortodoxe Române şi o serie de profesori şi specialişti în probleme canonice.

Dezbaterile acestui congres panortodox s-au purtat într-un spirit liberal, ducînd la unele hotărîri, dintre care unele par a fi în contradicţie cu anumite rînduieli mai vechi canonice, sau cu unele rînduieli mai noi ale Bisericii Ortodoxe.

Iată acele hotărîri :

— Calendarul iulian, acela după care se conducea Biserica Ortodoxă în întregimea ei, se îndreptează, eliminîndu-se 13 zile din anul 1923, în aşa fel ca numerotarea zilelor după stilul iulian (stilul vechi) să se pună de acord cu numerotarea zilelor după stilul nou gregorian, în concret, zilele de la 1 la 13 octombrie 1923 să fie eliminate, iar cu ziua de 14 octombrie acelaşi an, să se continuie numerotarea zilelor calendaristice după stilul nou. Această hotărîre a fost pusă în aplicare de Biserica Ortodoxă Română în anul 1924.

— Pentru data serbării Paştilor, să se ţină seama de timpul sfîntului oraş Ierusalim, care se ia drept criteriu în această privinţă.

— Biserica Ortodoxă comunică Ligii Naţiunilor, că este dispusă ca să se ia în consideraţie un calendar nou, mai ştiinţific şi mai precis, dacă acesta va fi alcătuit şi se va dovedi ca atare, însă ea nu renunţă la împărţirea actuală a timpului în săptămînî.

— Se îngăduie ca sinoadele Bisericilor particulare, la propunerea motivată a episcopului competent, să aprobe, preoţilor şi diaconilor care ar cere, încheierea căsătoriei după hirotonie. Nu se va îngădui acest lucru pentru preoţii şi diaconii din cinul monahal.

Măsura aceasta se consideră valabilă pînă la convocarea unui sinod panortodox, căruia singur îi revine calitatea de a o generaliza.

— Se îngăduie a doua căsătorie a preoţilor şi diaconilor rămaşi văduvi prin deces, ca o măsură care nu este contrară spiritului general al învăţăturilor evanghelice şi mai degrabă ca una prin care se evită prejudicierea stării clericale. Sinoadele Bisericilor particulare vor putea aproba, la propunerea motivată a episcopului competent, preoţilor şi diaconilor văduvi, care cer încheierea căsătoriei a doua.

Această măsură se socoteşte valabilă pînăᵛla convocarea sinodului panortodox, oare singur are calitatea de a-i da valabilitatea generală.

— Sub vîrstă de 21 ani să nu fie nimeni hirotonit diacon. De asemenea, nimeni să nu fie hirotonit presbiter sub vîrstă de 24 ani şi nici episcop, sub vîrstă de 30 ani. în conformitate eu porunca Sfîntului Apostol Pavel (I Cor. 11, 14), cu rînduielile şi cu practica Bisericii vechi, ca să se tundă părul clericilor şi ca înfăţişarea lor exterioară să nu fie prea îndepărtată de îmbrăcămintea laicilor, se îngăduie tunderea părului şi potrivirea costumului preoţesc după cum vor hotărî sinoadele particulare.

— Să nu se îngăduie tunderea în monahian sub vîrstă de 25 ani.

— Se socotesc impedimente la căsătorie toate acelea care au fost stabilite ca atare prin canoanele sinoadelor ecumenice, iar cele care au fost rînduite prin dispoziţii ulterioare, acelea vor fi aplicate după nevoie şi după chibzuinţă fiecărui sinod local.

Din punct de vedere bisericesc, divorţul este socotit valabil, numai dacă se pronunţă, în cazul căsătoriilor cu cununie religioasă, şi de

către autoritatea bisericească respectivă. Partea vinovată pentru divorţ nu va putea să fie admisă la o altă cununie religioasă, înainte de trecerea unui an de la divorţ şi nici într-un caz nu se va putea admite să se căsătorească -cu acea persoană ou care a păcătuit, constituind acest păcat şi motivul despărţirii căsătoriei anterioare.

,— Se lasă la latitudinea Bisericilor particulare, ca fiecare din ele să rînduiască timpili în; care vor fi aşezate sărbătorile ce cad la mijlocul săptămînii, sărbători care pot îi mutate pentru a nu împuţina zilele de muncă. Aiceasta pînă la pregătirea şi acceptarea noului calendar.

— Cu privire la posturi, să se ţină canonul 69 apostolic.

— Se primeşte cu bucurie propunerea mitropolitului Transilvaniei, Nicolae Bălan, pentru sărbătorirea cu mare fast în anul 1925, a 1600 ani de ia primul Sinod ecumenic de la Niceea, şi se hotărăşte ca să se ia măsurile necesare, pentru ca întreaga Biserică Ortodoxă să comemoreze acest eveniment şi să se organizeze în acelaşi timp şi convocarea sinodului panortodox, care să rezolve cu acest prilej toate problemele care preocupă în prezent Bisericile ortodoxe. Se mai adaugă dorinţa, ca la această comemorare să fie invitate toate Bisericile care au primit Simbolul de credinţă de la Niceea.

Toate hotărîrile luate de congres, fie ca hotărîri obligatorii, fie ca recomandări, nu angajează şi nu obligă decît Bisericile care au participat la el.

In legătură cu acest congres, mai trebuiesc însemnate următoarele lucruri :

— El a fost întrunit de patriarhul Constantinopolului, Meletie IV Metaxakis, uriul din cei mai înzestraţi, dar şi mai liberali teologi şi în acelaşi timp un susţinător al mişcării ecumenice şi cu deosebire legat de Biserica Anglicană. El este acela care a iniţiat şi încercările de a impune jurisdicţia Patriarhiei din Constantinopol asupra întregii diaspore ortodoxe.

— La congresul din Constantinopol, s-a pus problema întăririi legăturilor cu Biserica Anglicană, după ce în anul 1922, Patriarhia din ,Constantinopol, Biserica Greciei, Patriarhia din Ierusalim şi Biserica din Cipru, recunoscuseră valabilitatea hirotoniilor anglicane.

Pe linia acţiunilor de strîngere a legăturilor între Ortodoxie şi Biserica Anglicană, anglicanii au şi întocmit "o serie de documente în care declară că nu găsesc, nici un fel de greutate pentru o deplină unire între Biserica Anglicană şi cea Ortodoxă, şi arată chiar şi condiţiile unirii acestor Biserici.

— Problema recăsătorim clericilor văduvi prin deces şi a căsătoriei clerului după hirotonie, au fost susţinute de delegaţia română, de cea sîrbă şi de Patriarhia din Constantinopol.

•—• Delegaţia Bisericii Ortodoxe Române a propus să se constituie un organ permanent al Ortodoxiei, care să păstreze legături între Bisericile ortodoxe, şi prin care diversele Biserici să-şi poată rezolva problemele lor comune, şi cu ocazia sărbătoririi a 1600 de ani de la primul Sinod ecumeniic să se alcătuiască şi o mărturisire de credinţă ortodoxă mai amplă şi să se lanseze un apel către toţi episcopii catolici, che-

mîndu-i ca să intre în comunitatea creştină ecumenică a Ortodoxiei. Delegaţia română a mai propus următoarele : să se convoace un sinod panortodox care să hotărască asupra problemelor care se pun sau se vor pune în viitor ; să se hotărască poziţia Patriarhiei ecumenice faţă de celelalte Biserici autocefale ; să se aprobe organizarea Bisericilor ortodoxe autocefale pe naţiuni ; să se hotărască asupra vieţii şi organizării uniforme a Bisericilor ortodoxe ca şi asupra relaţiilor acestora între ele; să se hotărască poziţia unor Biserici ortodoxe aflate în situaţii deosebite ; să se stabilească un sistem administrativ unitar, pentru toate Bisericile ortodoxe autocefale ; să se precizeze poziţia de principiu a Bisericii faţă de Stat; să se precizeze modul alegerii şi instituirii ierarhilor ; de asemenea şi poziţia canonică a episcopilor vicari ; să se hotărască asupra sorţii Bisericilor din diaspora ,• să se examineze în acest scop, dacă are valoare canonull 28 al Sinodului IV ecumenic, care recunoaşte drepturile exarhale, şi dacă drept bază a acestora să se ia naţionalitatea sau credinţa ,• să se hotărască asupra căsătoriei a doua a preoţilor văduvi şi în general, asupra căsătoriei cierplui în Ortodoxie, stabilindu-se în ce măsură căsătoria constituie sau nu o piedică la hirotonie ; să se precizeze raportul legilor bisericeşti faţă de cele de statsă se arate formele de cult şi slujbele religioase canonice { să se rezolve problema calendarului,• să se studieze problema posturilor ; să se stabilească o procedură uniformă în justiţia bisericească şi să se alcătuiască rugăciuni unitare şi analoage pentru toate evenimentele care reclamă rugăciuni, şi care nu sînt prevăzute în evhologiu.

Comisia de la Vatoped (1930). La invitaţia patriarhului Fotie al Constantinopolului, invitaţie făcută cu consensul celorlalte Biserici ortodoxe cu excepţia Bisericii Ortodoxe Ruse şi a celei Bulgare, s-a întrunit între 8 şi 23 iunie 1930, la mănăstirea Vatoped de pe muntele Athos, o comisie pregătitoare a lucrărilor în vederea convocării unui prosinod ortodox, care la rîndul său să fie urmat de un sinod panortodox.

Au luat parte Bisericile : Constantinopolului, Alexandriei, Antiohiei, Ierusalimului, Serbiei, României, Greciei şi Poloniei.

Comisia aceasta pregătitoare a luat în discuţie şi a triat problemele care urmau să se supună întîi spre dezbatere unui prosinod şi apoi, spre rezolvare, unui sinod panortodox. Lista problemelor de acest fel, stabjlită de comisia de la Vatoped, are următorul cuprins :

— Relaţii mai strînse şi contact mai viu între Bisericile ortodoxe, prin schimb de studenţi între ele, prin vizite reciproce ale diverşilor delegaţi, clerici, profesori de teologie şi predicatori, în scopul de a se ajunge la o colaborare mai strînsă între Bisericile ortodoxe, în problemele spirituale, etice şi sociale, pentru binele popoarelor ortodoxe.

— Pregătirea clerului (teologică şi preoţească) şi nevoia organizării ei sub imediata supraveghere a Bisericii.

— Studierea situaţiei actuale a' Bisericii ortodoxe din America şi a mijloacelor pentru remedierea şi îmbunătăţirea ei.

— Aflarea mijloacelor pentru refacerea vieţii monastice ortodoxe prin menţinerea ei în tradiţiile şi canoanele monastice, şi prin reîn-

noirea vechilor ei îndeletniciri: ştiinţifice, filantropice şi mai ales prin cultivarea artelor sacre.

— Relaţiile Bisericii ortodoxe cu Bisericile eterodoxe din Răsărit şi din Apus şi anume :

a. Relaţii în spirit de dragoste cu Bisericile eterodoxe : armeană, coptă, abisiniană, haldaică, iacobită, veche catolică şi anglicană, care tind să se apropie de Biserica ortodoxă şi care nu fac prozelitism între ortodocşi. -

b. Relaţii precaute şi de apărare faţă de eterodoeşii care desfăşoară activitate prozelitistă şi care, prin orice mijloace caută să dăuneze Bisericii ortodoxe.

— Studierea problemei : care dintre eretici şi schismatici să fie primiţi în sînul' Bisericii ortodoxe prin botez, care prin mirungere şi care prin simpla declaraţie de credinţă. . /

Codificarea sfintelor canoane şi a hotărîrilor canonice, ea lucrarea să fie gata la timp, spre a fi supusă aprobării sinodului ecumenic.

— Studiu asupra practicii actuale cu privire la impedimentele la căsătorie în diversele Biserici locale, cu privire la motivele de divorţ, ca şi cu privire la procedura legală în această materie. De asemenea studiu asupra modalităţii prin care s-ar ajunge, cî't va fi posibil, la o uniformitate în cele de mai sus, în întreaga Biserică ortodoxă.

— Reorganizarea consistoriilor spirituale (judecătoriilor bisericeşti) într-un chip cît se poate mai uniform în întreaga Biserică ortodoxă,' şi creerea unei legislaţii penale bisericeşti unitare.

— Studierea modalităţii alegerii arhiereilor, şi în primul rînd a căpeteniilor Bisericilor ortodoxe, cît se poate mai în conformitate cu canoanele.

— Studierea problemei calendarului în raport cu hotărîrea despre pas- alie a Sinodului I ecumenic şi găsirea modalităţii pentru restabilirea înţelegerii depline între Biserici în această problemă.

— Orînduirea unitară a tipicului, în marginile posibilităţii, în conformitate cu tradiţia bisericească.

—- Studierea mijloacelor pentru sprijinirea şi întărirea artei bizantine tradiţionale în diversele ei ramuri, ca : muzica bisericească, iconografie, stil de arhitectură, pictura şi arta sfintelor veşminte şi a sfintelor VaSe.

—- Hotărîrea în -ce priveşte proclamarea şi recunoaşterea unei Biserici oarecare ca autocefală, ca şi asupra numărului Bisericilor autocefale recunoscute astăzi, în scopul intercomuniunii lor şi a participării lor continue la adunările şi sinoadele panortodoxe. De asemenea, să se precizeze condiţiile pentru recunoaşterea unei Biserici ca autonome. (Această chestiune a fost trecută sub numărul 9 între problemele de mai sus, urmînd ca restul să fie înşirate în aceeaşi ordine, sub numerele următoare, de la 10 la 17).

După discuţii s-au făcut şi precizările de mai jos, cu privire la autocefalie :

' Pentru declararea unei Biserici ca autocefale, ar trebui să se ţină seama de următorii trei factori :

a) De sinodul Biserici în cauză, în conformitate cu canonul 2 al Sinodului I ecumenic, care stabileşte că : «toţi mitropoliţii eparhiilor sînt autocefali şi se hirotonisesc de către sinoadele proprii».

b) De sinodul Bisericii sub jurisdicţia căreia s-a găsit pînă atunci Biserica aceea care cere autocefalia, şi

c) De cîrmuirea politică a locului.

In legătură cu lucrările Comisiei pregătitoare a prosinodului panortodox, mai sînt de observat următoarele :

— S-a discutat necesitatea anulării actelor prin care Biserica Bulgară a fost declarată schismatică în 1872, şi reintroducerea ei în comunitatea ortodoxă.

— O altă problemă importantă care s-a discutat a fost aceea a situaţiei Sfîntului Munte Athos. Faţă de încercarea de a i se crea o nouă situaţie juridică interoriodoxă Athosului, Patriarhia din Constantinopol s-a opus oricărei propuneri de a se schimba statutul juridic al acesteia, aîirmindu-şi, fără a îngădui discuţii şi apărîndu-şi fără temei, deplina sa jurisdicţie asupra «Sfîntului Munte».

— încă din şedinţa a doua, din 9 iunie 1930, a Comisiei, delegaţia română a făcut următoarele propuneri:

1) Constituirea unui organism permanent al întregii Biserici Ortodoxe, în formă de sinod, sau de comisie pe lîngă Patriarhia ecumenică, alcătuită din reprezentanţi ai tuturor Bisericilor particulare ortodoxe. Aceştia să fie întruniţi periodic la convocarea patriarhului ecumenic şi să cerceteze problemele care interesează în general Biserica Ortodoxă.

2) Constituirea de către Bisericile ortodoxe a unui organism creştin ortodox de propagandă, fără ca să se atingă prin activitatea acestuia ordinea generală naţională şi politică a statelor proprii.

3) Găsirea mijloacelor pentru refacerea şi ridicarea monahismului răsăritean în strălucirea lui de odinioară, prin preocupări culturale, filantropice, artistice etc.

— Biserica Ortodoxă Rusă a protestat şi n-a acceptat nici hotărîrile Congresului din 1923, nici ale Comisiei din 1930.

Din analizarea constituirii, a problemelor şi a hotărîrilor Congresului din 1923 de la Constantinopol şi a Comisiei din 1930 de la Vatoped, rezultă că acestea au încercat, deşi nu în cel mai fericit chip, rezolvarea unora dintre cele mai importante şi mai acute probleme care se puneau vieţii bisericeşti ortodoxe de pretutindeni.

In ce priveşte în mod special convocarea acestor întruniri panortodoxe, este de observat că iniţiativa a avut-o Patriarhia de Constantinopol şi că Bisericile care au participat la respectivele întruniri, au consimţit, tacit ca Patriarhia de Constantinopol să facă convocările.

Totuşi, în ce priveşte poziţia Patriarhiei de Constantinopol şi a drepturilor sale în sinul Bisericii ortodoxe, deşi s-a pus această problemă, nu s-a luat nici o hotărîre, şi aceasta nu pentru că ar exista anumite drepturi sau privilegii statornicite mai de mult pe seama Patriarhiei din Constantinopol, ci tocmai pentru că nu există nimic sigur şi

Patriarhia din Constantinopol nu avea interesul ca să pună în discuţie o poziţie pe care o câştigase recent, prin faptul că i se recunoscuse tacit dreptul de a convoca adunări deliberative panortodoxe.

Aşa cum am mai arătat, după rînduiala canonică a Bisericii Ortodoxe, dreptul convocărilor de acest fel îl poate avea, oricare dintre căpeteniile Bisericilor autocefale, însă numai prin consensul tuturor celorlalţi, căci nici unul nu-1 poate avea printr-un drept al său propriu.

In ce priveşte participarea ia respectivele întruniri panortodoxe, este de observat, că fiind repezentate la ele majoritatea Bisericilor ortodoxe, acestea au, indiscutabil, un caracter panortodox, însă hotărîrile lor nu obligă întreaga Biserică, pentru că nu au luat parte la lucrări reprezentanţii tuturor Bisericilor autocefale, lipsind adică Biserica Rusă şi Biserica Bulgară.

Comisia întrunită la Vatoped nu a putut să găsească punctul de vedere unitar în ceea ce priveşte participarea Bisericii Ruse la sinodul panortodox, sau la alte adunări panortodoxe., oscilând între părerea că ar putea să participe la astfel de întruniri numai delegaţi ai episcopatului ruis din emigraţie, şi lîntre aceia, că ar fi îndreptăţiţi să participe numai delegaţi ai Bisericii. De drept ânsă, nu puteau să participe la astfel de întruniri — in calitate oficială, — ca reprezentanţi ai Bisericii Ortodoxe Ruse, numai delegaţii Bisericii Ortodoxe din Uniunea Sovietică, iar nicidecum cei din emigraţie, decît în cazul că aceştia ar fi avut mandat expres de la Sinodul Bisericii autocefale Ruse.

Congresul de la Atena (1936J. Prosinodul proiectat nu a mai avut loc. S-a întrunit însă, cu patru ani mai tîrziu, în 1936, Congresul Teologilor Ortodocşi, la Atena, ale cărui lucrări au, prin seriozitatea lor, o importanţă cel puţin tot atît de mare ca şi ale unui prosinod. La acest Congres au participat numeroşi profesori de Teologie, aproape din toate Bisericile ortodoxe autocefale.

între problemele amplu dezbătute în 1936 la Atena, a fost şi problema^inodului ecumenic, care a făcut obiectul a şase referate prezentate & către profesorii: Alivizatos şi Balanos (Grecia); Ţankov (Bulgaria); Granici (Iugoslavia) şi Şesan (România). Toţi referenţii au pledat pentru convocarea neîntârziată a unui sinod general al Bisericii Ortodoxe, pe care unii l-au numit sinod panortodox, iar alţii sinod ecumenic. S-a discutat posibilitatea întrunirii unui astfel de sinod, modalitatea convocării lui, problemele în care ar trebui să se aducă hotărîri. •

Dar, în principalele chestiuni, în legătură cu un sinod general al Bisericii Ortodoxe, referenţii nu au fost de acord. Unii au fost de părere că un nou sinod ecumenic nu este nici posibil (Granici), nici necesar (Alivizatos, Balanos). Alţii au susţinut părerea că numai în cadrul Bisericii Ortodoxe, numai cu participarea episcopilor ortodocşi, nu se poate întruni un sinod ecumenic, ci numai unul panortodox (Ţankov, Granici, Şesan, Alivizatos), pretinzînd că pentru ca un sinod să fie ecumenic cu adevărat, ar fi necesar să participe la el cel puţin şi episcopatul romano-catolic şi catolic vechi, dacă nu chiar şi cel anglican şi reprezentanţii întregii lumi protestante (Alivizatos, Granici).

Alţii au lăsat numai să se înţeleagă că ar fi de aceeaşi părere (Balanos); alţii au constatat doar'deosebirea de păreri în această privinţă, pledînd pentru convocarea unui sinod panortodox (Ţankov, Şesan) sau pentru reactivarea vechilor sinoade endemice de la Scaunul Patriarhiei diin Constantinopol (Şesan).

In fine, unii au socotit posibilă convocarea sinodului ecumenic abia după ce se va fi ajuns la unificarea Bisericilor care au episcopat cu succesiune apostolică: Biserica Ortodoxă şi cea Romano-Catolică (Ţankov şi Şesan), plus Biserica Anglicană (Alivizatos).

Toţi referenţii au fost de acord că problema întrunirii unui sinod ecumenic trebuie să fie studiată de către teologii diverselor Biserici , Ortodoxe autocefale, în a căror sarcină ar reveni lămurirea chestiunilor următoare :

— Alcătuirea sinodului ecumenic. Cine este în drept ;să fie convocat şi să participe ea membru la lucrările unui sinod ecumenic ?

— Cine are dreptul să convoace sinodul ecumenic ?

— Ce probleme urmează să fie supuse discuţiilor într-un astfel de sinod, pentru a se aduce hotărîri asupra lor ?

— Cum vor fi publicate hotărîrile sinodului şi cu ce formulă vor fi investite pentru a fi general obligatorii în Ortodoxie ?

în fine, o altă serie de chestiuni privind : reprezentarea acelor membri de drept ai sinodului, care nu vor putea participa personal; locul unde se va ţine sinodul; ordinea de zi a lucrărilor lui etc.

Deosebirea de păreri asupra chestiunilor enumerate a făcut ca la Congresul din Atena să nu se adopte nici o rezoluţie cu privire la un viitor sinod ecumenic sau panortodox. S-a hotărît însă, ca al doilea Congres al teologilor ortodocşi să se întrunească în 1939, la Bucureşti, dar împrejurările nu au mai fost prielnice şi congresul nu s-a mai întrunit.

Consfătuirea de la Moscova (1948). După cel de-al doilea război mondial, din iniţiativa Patriarhului Alexei al Moscovei, s-au mtrunit căpeteniile şi reprezentanţii mai multor Biserici ortodoxe, întnflS!—18 iulie 1948, la Moscova, într-o consfătuire cu caracter interonodox, prilejuită de sărbătorirea a 500 ani de autocefalie a Bisericii Ortodoxe Ruse. La lucrările consfătuirii de la Moscova au luat parte, pe lîngă ierarhii ruşi, şi Patriarhul Katolikos al Georgiei, Calistrat ,• Patriarhul Serbiei, Gavriil; Patriarhul României, Justinian; Exharbul Bulgariei, Ştefan ; Mitropolitul Alexandru al Emessei şi Mitropolitul Ilie al Libanului, ca reprezentanţi ai Patriarhiei din Antiohia şi ai Patriarhiei din Alexandria ; Arhiepiscopul Timotei, ca reprezentant al Bisericii Ortodoxe din Polonia,- Episcopul Paisie, ca reprezentant al Biserici Ortodoxe Albaneze şi Exarhul Patriarhiei din Moscova în Cehoslovacia, Elefterie.

Această consfătuire a lansat un Apel pentru Pace, către toţi creştinii din lume şi a luat atitudine faţă de unele probleme, sub forma a patru rezoluţii, — care obligă, fireşte, numai pe cei care le-au adoptat şi anume :

•— Prima rezoluţie se referă la problema : Vaticanul şi Biserica Ortodoxă. ,

;— A doua rezoluţie se ocupă de problema valabilităţii hirotoniilor anglicane, stabilind în spirit irenic ortodox, că hirotoniile anglicane pot fi recunoscute ca valide numai pe baza unităţii de credinţă care s-ar stabili între Biserica Anglicană şi cea Ortodoxă. Acest lucru este posibil şi de dorit.

-— A treia rezoluţie se referă la problema calendarului bisericesc, punînd bazele unificării depline în această privinţă între Bisericile Ortodoxe, prin recomandarea :

a. ca toate acestea să considere obligatorie serbarea Paştilor numai după stilul iulian, iar

b. pînă la stabilirea unui nou calendar cît mai perfecţionat, fiecare Biserică ortodoxă să ţină sărbătorile fixe după calendarul pe care-1 urmează acum şi ca tot clerul şi credincioşii de pe teritoriul unei Biserici locale, să urmeze stilul respectivei Biserici.

— A patra rezoluţie se ocupă de problema : Mişcarea Ecumenică şi Biserica Ortodoxă, arătînd că faţă de ţelurile sociale şi politice ale Mişcării Ecumenice, ţeluri prin care aceasta a abandonat terenul religios, trecînd în domeniul politic al Statului, Bisericile ortodoxe se simt obliga & a refuze participarea la acţiunea Mişcării Ecumenice în stadiul actual al preocupărilor ei şi al ţelurilor pe -care le urmăreşte.

Precizările pe care le cuprind aceste rezoluţii fixează o atitudine cu 'valabilitate de principiu, lăsînd libere pentru cercetări şi lămuriri ulterioare unele aspecte ale problemelor de care s-au ocupat.

Pe lîngă problemele arătate, la Consfătuirea de la Moscova s-au mai pus în discuţie — oficial sau neoficial — şi alte probleme de interes pentru Bisericile ortodoxe şi pentru relaţiile acestora cu restul lumii creştine şi anume : problema relaţiilor cu Bisericile eterodoxe din Orient; problema interortodoxă a Muntelui Athos ; problema Locurilor Sfinte din Ierusalim şi Palestina ; problema unui viitor sinod ecumenic sau panortodox, etc. Ou privire la acestea însă, nu s-a adoptat nici im fel de hotărîre sau rezoluţie, ci doar s-a exprimat dorinţa, ca ele să fie studiate în viitor.

Consfătuirea de la Moscova, atît prin rezoluţiile cît şi prin problemele puse în discuţie, â determinat o intensă activitate de cercetare şi documentare teologică în legătură cu problemele de interes general pentru Ortodoxie, a căror rezolvare, fie prin consensul lor comun, fie prin întrunirea într-un viitor sinod panortodox sau ecumenic, angajează toate Bisericile ortodoxe într-o mai strînsă colaborare.

Prima Conferinţă panortodoxă de îa **Rhodos (24** septembrie—2 octombrie 1961). în vederea continuării lucrărilor începute de sinodul de la Constantinopol din anul 1923 şi a Conferinţei interortodoxe din anul 1930 de la mănăstirea Vatoped de la Sfîntul Munte Athos la care s-a reuşit să se stabilească o listă de probleme în număr de 16, socotite de interes general ortodox, probleme ce urmau să fie dezbătute mai întîi într-un prosînod ecumenic şi apoi să fie rezolvate prin hotărîri corespunzătoare de un sinod ecumenic, în anul 1951 patriarhul ecumenic-Athenagoras a reînceput stăruinţele pentru completarea listei de.probleme destinate unui viitor sinod ecumenic. După ce în anul 1960 s-a

reuşit să se întocmească o .listă de aproape 40 de teme considerate importante pentru a face obiectul dezbaterilor viitorului sinod, acestea au fost trimise tuturor Bisericilor ortodoxe, împreună cu invitaţia de a participa la conferinţa panortodoxă convocată la Rhodos în luna septembrie 1961. ,

Acestei invitaţii i-au dat curs toate Bisericile ortodoxe autocefale, care au întrunit la vreme sinoadele lor spre a examina catalogul temelor trimis de Patriarhia ecumenică şi spre a-şi exprima punctele de vedere în privinţa fiecărei teme în parte. Sinoadele Bisericilor respective şi-au trimis delegaţii între care şi Biserica noastră a trimis o delegaţie alcătuită din Arhiepiscopul şi Mitropolitul Moldovei Dr. Iustin Moisescu, episcopul Aradului Dr. Nieolae Gorneanu şi profesorii de teologie : Pr. Dr. Liviu Stan şi Dr. Nieolae Chiţescu. Din delegaţie au mai făcut parte şi Pr. Dr. Grigorie Cernăianu şi ieromonahul Prof. Lucian Florea. *

Pe lîngă delegaţii ortodocşi, la Conferinţă au fost invitaţi şi au participat delegaţi ai Bisericilor vechi din Orient, ai Bisericii Anglicane, ai Bisericii Episeopaliene, ai Bisericii veterocatolice, ai Bisericii Luterane şi Reformate şi ai mişcării ecumenice. Au fost de asemenea şi observatori romano-catolici şi un număr mare de episcopi, profesori şi clerici greci ca şi credincioşi, mai ales dintre greci. Lucrările Conferinţei s-au desfăşurat pe comisii, fiecare comisie avînd să dezbată anumite probleme.

Comisiile au stabilit lista temelor viitorului prosinod, care — aprobată de conferinţă — se prezintă astfel :

I. Credinţa şi Dogma :

A. *Definirea noţiunii de dogmă din punct de vedere ortodox.*

B. *Izvoarele Revelaţiei divine :*

a. Sfînta Scriptură
1. Inspiraţia Sfintei Scripturi.
2. Autoritatea cărţilor anaghinoscomena ale Vechiului Testament în Biserica Ortodoxă.
3. Editarea ştiinţifică a textului bizantin al Noului Testament.

b. Sfînta Tradiţie (definirea noţiunii şi întinderii cuprinsului ei).

C. *Texte simbolice în Biserica Ortodoxă :*

a. Texte autentice în Biserica Ortodoxă j
b. Texte cu autoritate relativă;
c. Texte cu caracter ajutător ;
d. Alcătuirea şi editarea unei «Mărturisiri» unice a credinţei ortodoxe.

D. *Noţiunea şi autoritatea Bisericii:*

a. Noţiunea de Biserică ;
b. Autoritatea Bisericii (definirea noţiunii ei);
c. Conştiinţa comună a Bisericii;
d. Infailibilitatea în Biserică exprimată prin ierarhia ei, în sinodul .ecumenic.

II. Cultul divin:

A. *Ortodoxia şi Biblia :*

a. Folosirea mai largă a Vechiului Testament, in cult;
b. Redistribuirea .pericopelor liturgice în general.

B. *Uniiormizarea Tipicului şi textelor liturgice în cult şi* în săvîrşirea *Tainelor. Revizuirea şi editarea ştiinţifică a lor.*

C. *Participarea mai largă a elementului mirean, la viaţa cultică şi la cealaltă viaţă a Bisericii.*

D. *Studierea mijloacelor pentru sprijinirea şi întărirea vieţii liturgice în Biserica Ortodoxă şi a artei bizantine şi în genere a artei ortodoxe tradiţionale, în ieluritele lor maniiestări (muzica bisericească, pictura, arhitectura, sfintele veşminte şi vase, etc.).*

III. Administraţia şi ordinea bisericească :

A. *Codificarea Siintelor Canoane şi a Dispoziţiilor Canonice, pentru* ca *să poată dobîndi la vreme aprobarea Sinodului Ecumenic.*

B. Justiţia bisericească şi Procedura Penală bisericească :

a. Organizarea Consistoriilor Spirituale, pe cît se poate, în mod uniform pe întreaga Biserică Ortodoxă ;

b. Alcătuirea, pe cît se poate, a unei Proceduri Penale bisericeşti identice ;

c. Apelul (Recursul).

C. *Chestiuni în legătură cu treapta episcopală :*

a. Studierea modalităţii alegerilor arhiereilor, cît mai conforme, pe cît se poate, cu Sfintele Canoane ;

b. Distincţii administrative de alt fel, în treapta episcopală ;

1. Patriarhii.
2. Preşedinţii Bisericilor Autocefale (întîistătătorii).
3. Mitropoliţii.
4. Arhiepiscopii.
5. Mitropoliţii titulari.
6. Episcopii eparhioţi.
7. Episcopii titulari şi ajutători.
8. **Horepiscopii.**

D. *Viaţa monahală. Căutarea mijloacelor pentru readucerea vieţii monahale ortodoxe la frumuseţea şi strălucirea ei veche, prin stârnirea în tradiţiile şi pravilele monahale şi prin reînnoirea vechii activităţi a ei.*

E. *Readaptarea dispoziţiilor cu privire la posturile bisericeşti, la necesităţile epocii contemporane.*

F. *Formarea clerului (pregătirea clerului) :*

a. Forma, scopul şi conţinutul pregătirii clerului ortodox ;

b. Aducerea pregătirii clerului sub imediata supraveghere bisericească;

c. Seminariile bisericeşti pentru pregătirea teologică şi de altă natură a clerului ortodox ;

d. Asociaţii culturale preoţeşti.

G. *Impedimente la căsătorie. Studierea practicii actuale cu privire la ele, în diieritele Biserici locale, şi a procedurii bisericeşti care are loc, cum şi asigurarea, pe cît este cu putinţă, a unei practici uniforme în toată Biserica Ortodoxă.*

H. *Costumul clerului. înfăţişarea şi veşmîntul lui.*

I. Chestiunea calendaristică. Studierea chestiunii în raport cu hotărîrea celui dintîi Sinod Ecumenic privitoare la Pascalie şi căutarea modalităţii pentru restabilirea conlucrării între Biserici în chestiunea aceasta.

IV. **Raporturile Bisericilor Ortodoxe între ele :**

A. *Raporturi interortodoxe :*

a. Raporturile Bisericilor Ortodoxe autocefale locale între ele şi faţă de Patriarhia Ecumenică, după canoane şi istorie :

1. Scrisori irenice.
2. Pomelnice (Diptice).
3. Sfîntul Mir.
4. Ţinerea îndatoririlor care decurg din Tomosurile de înfiinţare.
5. Intîlniri reciproce ale căpeteniilor Bisericilor autocefale.

b. întărirea raporturilor existente prin:
1. Schimbul de scrisori frăţeşti.
2. întrunirea congreselor teologice.
3. Delegaţii de clerici şi profesori.
4. Contacte între Facultăţile de Teologie.
5. Schimb de profesori şi studenţi.
6. Burse.
7.. Schimb de reviste, scrieri şi de alte elemente informative, privitoare la viaţa şi activitatea Bisericilor.
8. Sărbătorirea evenimentelor bisericeşti de însemnătate interortodoxă.

B. *Autoc'etalia* şi *autonomia în Biserica Ortodoxă :*

a. Proclamarea autocefaliei :
1. Cine este cel ce o proclamă?
2. Premise şi condiţii.
3. Modalitatea proclamării autocefaliei.
4. Care sînt Bisericile autocefale recunoscute astăzi ?

b. Definirea condiţiilor pentru recunoaşterea unei Biserici ca autonomă.

C. *Ortodoxia şi-Diaspora. Situaţia actuală şi poziţia canonică a Diasporei ortodoxe.*

V. Raporturile Bisericii Ortodoxe cu cealaltă lume creştină :

A. *Studierea modalităţilor de apropiere şi de unire a Bisericilor, în perspectiva ortodoxă (panortodoxă).*

B. *Ortodoxia şi vechile Biserici răsăritene mai mici:*

a. Cultivarea raporturilor prieteneşti pentru restabilirea unirii cu ele prin :
1. Schimb de vizite.
. 2. Schimb de profesori şi studenţi.
3. Contacte teologice.

b. Studierea istoriei, credinţei, cultului şi cîrmuirii Bisericilor acestora..

c. Conlucrarea cu ele :
1. La congresele ecumenice.
2. In chestuni de natură practică.

C. *Ortodoxia şi Biserica Romano-Catolică .-*

a. Studierea punctelor pozitive şi negative dintre cele două Biserici :
1. Cu p'rivire Ia credinţă.
2. Cu privire la cîrmuire.
3. Cu privire la acţiunea bisericească (în special, propaganda, prozelitismul, uniaţia).

b. Cultivarea de raporturi în spiritul dragostei întru Hristos; avîndu-se în special în vedere, punctele prevăzute în Enciclica Patriarhală (a Patriarhiei Ecumenice) din 1920.

D. *Ortodoxia şi Bisericile şi Confesiunile . provenite din Reformă :*

a. Confesiuni care se găsesc mai departe de Ortodoxie :
1. Luteranismul.
2. Calvinismul.
3. Metodiştii.
4. Celelalte Confesiuni protestante,

b. Confesiuni care se găsesc mai aproape de Ortodoxie :
1. Episcopalienii în genere.
2. Biserica Anglicană.

Studier.ea posibilităţilor de cultivare a relaţiilor şi a apropierii acestora în continuare, şi în special a episcopalienilor şi anglicanilor faţă de Biserica Ortodoxă, în lumina premiselor pozitive existente.

E. *Ortodoxia şi vetero-catolicismul :*
Continuarea legăturilor cu vechii-catolici, în spiritul discuţiilor teologice care au avut loc pînă acum . şi a declaraţiilor şi tendinţelor lor, spre unirea cu Biserica Ortodoxă.

F. *Ortodoxia şi Mişcarea Ecumenică :*
Prezenţa şi participarea Bisericii Ortodoxe la Mişcarea Ecumenică, în

spiritul Enciclicii Patriarhale din 1920 ;

b. Studierea temelor teologice şi de altă natură care au legătură cu premisele participării Bisericii Ortodoxe la Mişcarea Ecumenică ;

c. însemnătatea şi contribuţia participării în ansamblu a Ortodoxiei pentru îndrumarea gîndirii şi acţiunii ecumeniste.

VI. Ortodoxia în **lume :**

A. *Studierea şi găsirea mijloacelor practice, prin care va trebui să se întărească printre popoarele ortodoxe civilizaţia creştină ortodoxă, sub toate manifestările ei.*

B. *Răspîndirea Învăţăturii Evangheliei în lume, potrivit tradiţiei ortodoxe.*

C. *Contribuţia Bisericilor ortodoxe locale, la instaurarea idealurilor creştine* : a *păcii, a libertăţii, a înfrăţirii şi a dragostei între popoare.*

D. *Dezvoltarea obiceiului pelerinajelor ortodoxe la Locurile Sfinte de închinare, de pretutindeni.*

VII. Teme teologice :

A. «*Iconomia» în Biserica Ortodoxă :*

a. Noţiunea şi exprimarea (aplicarea) termenilor: «exactitate» (acrivie, stricteţe), şi «iconomie» în Biserica Ortodoxă ;

b. «Iconomia» :

1. In tainele care se săvîrşesc atît în Biserică, precum şi în afară;
2. In primirea în Biserica Ortodoxă a ereticilor, a schismaticilor şi a celor căzuţi (care prin Botez, care prin ungerea cu Sfîntul Mir, care prin libel, care prin rugăciune?);
3. **In cult.**

B. *Recunoaşterea sfinţilor şi precizarea (stabilirea) unei practici bisericeşti ortodoxe* comune in *chestiunea aceasta.*

C. *Ortodoxia şi celelalte religii.*

D. *Modalităţile tradiţionale de mărturisire (afirmare) a Ortodoxiei în lume.*

E. *Euthanasia şi Teologia Ortodoxă.*

F. *Incinerarea morţilor şi Teologia Ortodoxă.*

VIII. **Probleme sociale :**

A. *Biserica Ortodoxă şi tineretul.*

B. *Căsătoria şi familia :*

a. Problemele în legătură cu căsătoria ;

b. Naşterea de copii;

c. Creşterea copiilor.

C. *Aşezăminte sociale, azile, etc. şi asistenţa bisericească ortodoxă.*

D. *Ortodoxia şi discriminările etnico-rasiale.*

Lucrările Conferinţei s-au încheiat cu trimiterea unui mesaj către toate Bisericile .ortodoxe surori în care se face cunoscut că «în duh de înţelegere frăţească şi în limitele mandatului încredinţat» delegaţii au cercetat temele ce li s-au dat şi s-au declarat de' comun acord cu Catalogul temelor viitorului Prosinod, care preocupă de multă vreme Bisericile ortodoxe şi s-au pus astăzi în chip mai hotărît, urmînd să fie studiate şi supuse cercetării cuvenite la viitorul prosinod, pentru a primi apoi, cu voia cea bună a lui Dumnezeu, rezolvări şi hotărîri juste şi definitive la sinodul ecumenic ce va avea să se întrunească.

Forma de conducere a Bisericii

Din cele spuse eu privire la organele individuale şi la cele sinodale ale Bisericii, precum şi cu privire la sinodalitate şi la felurile ei, se pot trage concluzii clare asupra formei de conducere a Bisericii.

Cum s-ar putea înfăţişa aceasta altfel decît în chipul- pe care i-1 determină existenţa şi lucrarea celor două categorii de organe de conducere ale Bisericii şi anume categoria organelor individuale şi categoria organelor sinodale ?

Din îmbinarea acestor două elemente şi din modul în care ele îşi îndeplinesc misiunea conducătoare în Biserică, rezultă însăşi forma de conducere a Bisericii, pe care am putea-o defini ca formă ierarhică sinodală, cu o largă bază în toate cele trei stări în care sînt împărţiţi membrii ei şi ca expresie a tuturor acestora. Această concluzie cu caracter de definiţie necesită încă o seamă de explicaţii şi precizări, spre a nu se socoti cumva că lucrul cel mai caracteristic pentru conducerea Bisericii şi acela care şi determină forma ei specifică de conducere, ar consta în faptul eă numai ierarhii sau episcopii din orice treaptă şi numai sinoadele episcopale sau arhiereşti ar fi organe cu depline drepturi de conducere a Bisericii.

Ierarhii şi sinoadele episcopale reprezintă elementul principal şi permanent de conducere a Bisericii, dar el coexistă în acelaşi timp şi lucrează împreună în permanenţă cu celelalte elemente care intră în alcătuirea Bisericii şi anume cu clericii din alte trepte, cu mirenii şi cu monahii. Căci aşa precum nu poate exista Biserică formată numai din cler, cu atît mai puţin din episcopi sau din ierarhia înaltă, fără de celelalte elemente constitutive ale ei, tot aşa. nu poate exista nici autoritate bisericească exclusiv constituită numai din organe ale episcopatului sau ale clerului în genere, fără ca în acestea să fie reprezentate celelalte elemente constitutive ale Bisericii, sau fără ca cele dintîi să se reazeme pe colaborarea directă a acestora, la toate lucrările pe care sînt chemate să le îndeplinească în calitate de organe de conducere ale Bisericii.

Din acest motiv, de o foarte mare însemnătate este pentru înţelegerea justă a formei de conducere a Bisericii, tot ceea ce s-a spus în legătură cu poziţia şi rostul mirenilor in Biserică şi îndeosebi ceea ce s-a adăugat în plus în legătură cu canonicitatea sinoadelor mixte..

Ţinînd seama de toate acestea şi numai în înţelesul celor precizate, se poate spune că forma de conducere a Bisericii este cea ierarhică sinodală, rezemată pe larga bază a întregului corp comunitar al Bisericii.



C. BUNURILE ŞI AVERILE BISERICEŞTI

1. Bunurile. Patrimoniul. Clasificarea bunurilor bisericeşti

Dreptul la existenţă presupune pentru orice persoană dreptul natural de a avea bunuri. *«Bun»,* în înţeles juridic, este orice lucru din natura înconjurătoare, care poate fi folositor omului, şi care poate deveni obiect de drepturi şi obligaţiuni, care poate avea deci o valoare bănească. Bunurile necesare pentru întreţinerea vieţii, ce aparţin unei persoane, constituie patrimoniul acelei persoane. Orice persoană are în mod necesar un patrimoniu. *Patrimoniul* este format din toate bunurile care aparţin unei persoane, adică din toate drepturile care au o valoare pecuniară şi din toate obligaţiunile apreciabile în bani cu care el este legat faţă de alţii. Drepturile constituiesc activul, iar datoriile pasivul patrimoniului. Aşadar, sub drepturi patrimoniale se desemnează totalitatea raporturilor de drept apreciabile în bani, care au drept subiect activ şi pasiv una şi aceeaşi persoană. Rămîn în afară de patrimoniu, drepturile care nu au caracter pecuniar : drepturile de familie, puterea părintească, drepturile înnăscute individului sau drepturile publice.

Pentru înţelegerea exactă a noţiunii de patrimoniu, accentuăm că patrimoniul reprezintă o universalitate juridică independentă de elementele care-1 compun. Fluctuaţiile care măresc s-au reduc activul sau pasivul nu-i alterează caracterul de universalitate şi nu-1 împiedică să rămînă o entitate distinctă. Patrimoniul nu încetează deci să existe, dacă la un moment dat pasivul — adică obligaţiile — ar depăşi activul — adică drepturile, căci s-ar putea ca tocmai obligaţiile contractate, care depăşesc drepturile să atragă după sine in curând, creşterea activului.

Avîndu-se în vedere anumite caracteristici sau însuşiri, bunurile au primit diferite clasificări. Există clasificări generale, care se aplică tuturor bunurilor, şi clasificări parţiale, care se aplică numai unora dintre ele.

O clasificare generala împarte bunurile în : corporale şi necorporale o altă clasificare generală le împarte în : mişcătoare sau mobile şi nemişcătoare sau imobile. Această clasificare este adoptată şi de Regulamentul de administrare a averilor bisericeşti,

.**Bunurile** corporale, sînt cele care au o existentă materială şi cad sub simţurile noastre (pămînt, construcţii, animale) iar *bunurile* necorpo*rale, cele* care nu au decît o existenţă abstractă (drepturile de creanţă,

<•!? uz de uzufruct). Această definiţie se găseşte la Gaius, în *Instituţiile* sale (Institutiones II, 13—14 : Res corporales haec sunt gue tangi possunt, velut fundus, vestis, autum....; incorporales haec tangi non possunt qualia sunt ea quae in jure consitunt sicunt heredites, usufructus, dbligationes...»).

Bunuri mişcătoare sau mobile sînt cele care nu au o aşezare fixă şi care pot fi mutate dintr-un loc în altul oricând (mobilier, îmbrăcăminte, animale, marfă, bani). Bunuri nemişcătoare sau imobile sînt cele care au o aşezare fixă încît nu pot fi mutate din loc în loc (pămînt, casă).

Bunurile sînt mişcătoare : prin natura lor, prin determinarea legii şi prin anticipaţie ; iar nemişcătoare sînt; prin natura lor, prin destinaţie şi prin obiectul la care se aplică.

Bunuri nemişcătoare prin natura lor sînt fondurile de pămînt,_ terenurile urbane sau rurale, clădirile, recoltele care se ţin încă de rădăcini şi fructele neculese. Prin destinaţie sînt nemişcătoare bunurile care prin natura lor sînt mişcătoare, dar legiuitorul le consideră ca imobile, pentru că sînt destinate pentru exploatarea unui lucru nemişcător prin natura sa (inventarul agricol). Nemişcătoare prin obiectul ia care se aplică sînt bunurile care prin natura lor sînt mişcătoare, dar se aplică unui bun nemişcător aşa de intim încât par să facă parte integrantă din bunul nemişcător (ex. o statuetă aplicată ca ornamentaţie unei clădiri).

Clasificările parţiale care se aplică numai unor bunuri, împart bunurile în : fungibile şi nefungibile, eonsuiruptibile şi neconsumptibile, apropriate şi neapropriate, publice şi private şi bunuri fără stăpîn.

Fungibile sînt bunurile care se pot înlocui unele prin altele printr-o plată sau în orice executare de obligaţiune, iar nefungibile, cele care nu se pot înlocui unele prin altele, nici în caz de plată, nici în caz de executare *de obligaţiuni.*

Bunuri consumptibile sînt cele care nu se pot întrebuinţa şi folosi decît consumîndu-se (alimente, bani) iar neconsumptibile, cele care se pot întrebuinţa vreme îndelungată fără să se distrugă nici materialiceşte nici juridieeşte (construcţii, maşini, mobilă).

Bunuri apropriate sînt lucrurile susceptibile de a fi însuşite, apropriate, iar neapropriate sînt lucrurile nesusceptibile de apropriaţi-une (aerul, lumina soarelui), a căror folosinţă aparţine tuturor. Acestea strat lucruri comune — res communes.

Bunuri publice sînt bunurile care aparţin statului (judeţelor), sau altor organizaţii sau instituţii publice, iar bunuri private sînt cele care aparţin particularilor sau unor colectivităţi private.

Unele bunuri apropriate pot face obiect de obligaţiuni, pot fi înstrăinate, urmărite de creditori, adică sînt în comerţ — res in commercium •— bunurile private. Altele deşi apropriabile şi apropriate nu sînt alienabile şi nici urmăribile, adică sînt în afară de comerţ — res extra commercium •— lucrările publice.

Am reamintit toate aceste împărţiri ale lucrurilor sau bunurilor, fiindcă Biserica se conduce de legile Statului, în această materie, în măsura în care nu-i sînt contrazise principiile şi normele ei speciale.

La împărţirea bunurilor bisericeşti a exercitat o netăgăduită influenţă împărţirea pe care o făceau legile romane, bunurilor. La romani lucrurile erau împărţite în general în două : de drept divin şi de drept uman (Dig. I, 8, 1). Cele de drept divin, la rîndul lor se împărţeau în *res sacrae, res religiosae sanctcte,* iar pentru scopul ce se urmărea* prin ele, erau in afară de schimb (Dig. 18, 1, 34, 1) şi nu puteau ajunge proprietatea cuiva (Imstit. 2, 1, 7). Împărţirea aceasta a lucrurilor din dreptul roman în *sacre* — consacrate în mod public zeilor superiori — *religioase,* încredinţate zeilor romani, care dobândeau acest caracter prin înmormântarea cuiva într-un anumit loc, şi *sfinte,* prin destinaţie (lucrurile destinate folosului public), chiar dacă nu corespunde întru-totul prin înţelesul şi însemnătatea ce i s-a dat fiecărei denumiri se întîlneşte totuşi folosită de Biserică, pentru lucrurile ei.

în izvoarele dreptului Bisericesc se găsesc suficiente lucruri, din care rezultă asemănarea acestei împărţiri a lucrurilor de drept divin din dreptul roman, cu împărţirea pe care a dat-o Biserica bunurilor ei. în colecţiuni toate lucrurile se' întâlnesc sub termenul general de lucruri bisericeşti (Sint. at. I, 238; II 52; III 169; VI 267).

Toate aceste lucruri de care Biserica are nevoie pentru viaţa ei externă şi pentru a nu fi împiedicată în ajungerea scopului ei, constituie averea sau Patrimoniul Bisericii. Am văzut însă că patrimoniul este format atît din drepturile cît şi din obligaţiunile pe care le are o persoană fizică sau juridică. Lucrurile bisericeşti au fost împărţite şi ele după diferite laturi de acţiune, care corespund cu scopul vieţii exterioare a Bisericii, şi anume : săvârşirea serviciului divin după ritualul prescris, răspîndirea învăţăturii creştine şi păstrarea ordinii în organismul bisericesc. Potrivit acestei meniri a Bisericii, lucrurile au fost .împărţite în : sacre, sfinte şi sfinţite. Lucrurile sacre — sînt cele destinate în mod exclusiv pentru serviciul divin şi sânt consacrate de episcop sau de preot. în această categorie intră bisericile şi toate vasele şi obiectele care se întrebuinţează pentru serviciul divin (Sint. at. IV, 450, 490). Dar, deoarece nu toate lucrurile care sînt folosite la săvîrşirea serviciului divin, dobândesc această folosire prin- consacrarea episcopului sau preotului, ele au fost împărţite in consacrate şi sfinţite. Din prima categorie fac parte, biserica şi antimisul, care sînt consacrate printr-o lucrare specială şi prin ungere cu Sf. Mir, iar din a doua categorie fac parte vasele şi obiectele care există în altar şi în afară de altar. Acestea se numesc sfinţite, fie pentru că iau însuşirea de sfinţite de la Biserică, sau de la antimis care sînt sfinte, fie pentru însemnătatea lor simbolică (Sint. at. IV 548), fie şi numai pentru că au fost date în folosinţa Bisericii, prin mîna episcopului sau a preotului (Sint. at. IV, 450). în general este în vigoare principiul că toate vasele şi obiectele, care se întrebuinţează pentru serviciul divin, fie înlăuntrul altarului, cum sînt potirul, sf. acoperăminte şi toate cele de pe sf. masă — fie în afară de altar •—• cărţile de ritual, icoanele, etc., nu au nevoie de o binecuvîntare specială şi de o consacrare, pentru că i-au sfinţire de la Biserică (Sint. at. IV 450). N. Milaş împarte lucrurile sacre în consacrate şi sfinţite, după cum se întrebuinţează direct Ia sf. Euharistie, sau la slujbe bisericeşti, independent de sfînta Euharistie. Din prima categorie fac

parte sfintele vase şi sfîntul antimis, iar din cealaltă categorie fac parte cărţile de ritual, veşmintele, clopotele, etc.

Ca lucruri sfinte sînt socotite şi toate lucrurile care se găsesc în afară de biserică şi se folosesc numai, sfinţite prin destinaţia lor. Astfel sînt toate bunurile mişcătoare şi nemişcătoare care stau în directă legătură cu lucrurile sfinte, pentru că prin ele se face faţă nevoilor Bisericii, se cumpără vasele şi obiectele necesare serviciului divin, se ridică, şi se repară biserici, şi se întreţin clericii şi ceilalţi slujitori bisericeşti.

O clară împărţire a averii bisericeşti — mobilă şi imobilă •— face şi Valerian Şesan, deosebind averea bisericească în: 1. destinată direct şi exclusiv cultului divin, *res sacrae* — sfinte ca sfînta biserică, sf. altar, sf. antimis, sf. vase, sf. icoane; 2. destintă indirect cultului, *res benedictae* — sfinţite, ca veşmintele, cărţile, praporii, cimitirul, ograda bisericii etc. ; şi 3. destinate întreţinerii persoanelor şi lucrurilor, res *ecclesiasticae,* ca fondurile religioase, casa parohială, sesia, pământuri, bani, fabrica de luminări, etc.

Biserica romano-catolică împarte lucrurile care sînt folosite pentru realizarea scopului bisericii, în : spirituale, temporale şi mixte. Bunurile temporale, fie corporale, atît imobile cît şi mobile, fie încorporale, care aparţin Bisericii universale, şi scaunului apostolic, sau altei persoane morale din biserică, sînt bunuri bisericeşti — *bona ecclesiastica.*

Se numesc sacre — *sacra* cele care prin consacrare sau binecuvîntare sînt destinate cultului divin ; preţioase («pretiosa») cele care au o însemnată valoare artistică sau istorică, sau prin materia din care sînt confecţionate (can. 1497).

Lucrurile consacrate sau binecuvîntate eu binecuvîntarea hotărîtă se îngrijesc cu respect şi nu se folosesc şi nu li se dă o altă destinaţie, chiar cînd sînt în proprietatea particularilor. Lucrurilor sacre nu li se dă întrebuinţare, contrară naturii lor.

P împărţire asemănătoare a adoptat şi Biserica Ortodoxă Română, prin Regulamentul pentru administrarea averilor bisericeşti, votat de Adunarea Naţională Bisericească în şedinţa din 26 februarie 1950, întocmit în conformitate eu dispoziţiile art. 168—170 din Statut şi aprobat de Ministerul cultelor, prin Decizia nr. 32.234 din 29 Sept. 1950.

După **ce** prin art. **1** se declară **avere bisericească** «bunurile care aparţin Patriarhiei, Eparhiilor (episcopii şi arhiepiscopii), protopopiatelor, parohiilor, mînăstiriloir şi celorlalte instituţii persoane juridice ale Bisericii Ortodoxe Române», **prin** art. 2, averea bisericească din punct de vedere al destinaţiei sale este împărţită în : **bunuri sacre** şi **bunuri comune.**

Sînt *bunuri sacre* cele care prin sfinţire sau binecuvântare sînt destinate cultului divin, cum sînt : lăcaşurile de cult (catedrale, biserici, paraclise, capele, etc.) odoarele şi veşmintele bisericeşti, cărţile de ritual, cimitirele, etc.

Sînt asimilate **cu** bunurile sacre şi se bucură de acelaşi regim juridic şi *bunurile preţioase,* adică acelea care **au** o valoare, fie artistică, fie istorică, fie prin materialul-din care-sînt confecţionate, cum sînt i

picturile, sculpturile, ţesăturile artistice, miniaturile, cărţile rare, documentele, lucrările din materiale scumpe etc.

Sînt *bunuri comune*, cele afectata întreţinerii bisericii, a slujitorilor ei, operelor culturale şi de calitate şi îndeplinirii celorlalte scopuri ale Bisericii, cum sînt: casele parohiale, reşedinţele chiriarhilor, chiliile mînăstirilor, edificiile şcolilor bisericeşti, muzegle religioase, aşezămintele şi * instituţiile cultural-filan'tropice şi economice, terenurile agricole, păşunile, viile, livezile, grădinile, drepturile patrimoniale, creanţele, fondurile, hîrtiile de valoare, averea în numerar, etc.

Denumirea de *bunuri comune* nu o socotim potrivită lucrurilor bisericeşti, cu atît mai mult cu cît am văzut că, în drept, prin bunuri comune se înţeleg, bunurile care aparţin tuturor, care nu sînt succeptibile de apropriaţiune (aerul, lumina soarelui, apa mării).

Dar Regulamentul nu conţine, după cum se vede, precizarea din Statut, că bunurile sacre «nu pot fi înstrăinate şi nici urmărite», măsură care corespunde doctrinei canonice, potrivit căreia bunurile bisericeşti în general, şi cele sfinte în special, sînt inalienabile. în privinţa inalienabilităţii se poate remarca asemănarea dintre lucrurile saore din Dreptul, roman, şi lucrurile sfinte din Dreptul bisericesc, asemănare care cuprinde şi excepţia ce se făcea cu asemene'a lucru, îngăduindu-se înstrăinarea numai pentru răscumpărarea captivilor (V. Instit. II, 1, 8).

Asupra dispoziţiunilor prevăzute de Regulamentul pentru administrarea averilor bisericeşti, în Biserica Ortodoxă Română, vom spune cîtevş cuvinte după ce vom expune, mai întîi doctrina canonică a Bisericii Ortodoxe asupra averii bisericeşti.

2. Necesitatea şi dreptul Bisericii de a poseda bunuri

Privită sub aspectul de societate sau de comunitate — formată din toţi cei care cred în Mîntuitorul Hristos, au primit botezul în numele Sfintei Treimi, şi prin ajutorul Sfintelor Taine sînt conduşi la mîntuire de către urmaşii în sfera de putere a apostolilor, Biserica se aseamănă cu toate celelalte societăţi omeneşti, posedînd ca şi acestea elementele caracteristice oricărei societăţi. Asemănarea este numai de suprafaţă ; n-are nici o legătură eu viaţa intimă. Căci atât prin scopul ei supranatural, cît şi prin mijloacele spirituale, cu care a fost înzestrată în vederea realizării acestui scop, — Sfintele Taine —, Biserica se deosebeşte fundamental de celelalte societăţi omeneşti. Dar fără a-şi schimba cu ceva caracterul său spiritual, şi fără a influenţa asupra principiilor fundamentale canonice, Biserica este nevoită să vină în legătură şi cu lucruri materiale. Ca organism social, Ea a simţit nevoia să dispună şi de bunuri materiale, chiar de la începutul existenţei sale.

Originea acestei averi se găseşte în însăşi ofrandele pe care însuşi Mîntuitorul-Hristos le primea, în timpul vieţii sale pământeşti de la cei care-L urmau şi-I primeau învăţătura, toate aceste ofrande constituind o pungă comună, din care se lua pentru trebuinţele Lui şi ale apostolilor, ca şi pentru ajutorarea săracilor. Folosirea de bunuri materiale n-a făcut Biserica să-şi piardă caracterul ei esenţial, caracterul supranatural,

pentru că, pentru ea, bunurile pămînteşti şi fericirea temporală, nu sînt un scop imediat. Dar, omul fiind şi suflet şi trup, alături de mijloace spirituale are nevoie şi de mijloace materiale. Mîntuitorul însuşi instituind Sfintele Taine le-a dat şi o parte văzută, materială, ca să corespundă firii omului. In lumina acestui adevăr la alegerea mijloacelor de care se foloseşte Biserica pentru ajungerea scopului, nu se poate faoe abstracţie de natura proprie a oamenilor.

Dreptul de posesiune al Bisericii se bazează aşadar, atît pe dreptul firesc sau natural, cît şi pe Sf. Scriptură şi Sf. Tradiţie. Acest drept nu-i poate fi tăgăduit, atît timp cît i se recunoaşte existenţa. Faptul existenţei Bisericii, îi dă drept să dobîndească mijloace corespunzătoare caracterului ei, cu care să-şi atingă scopul fixat de întemeitor. Realizarea scopului ei general, se găseşte arătat în recomandarea făcută de Mîntuitorul nostru lisus Hristos «de a împărţi totul cu aproapele». Atunci cînd a spus ucenicilor, trimiţîndu-i să predice Evanghelia la toată lumea, să nu se îngrijească de agonisirea bunurilor şi a banilor trebuitori, Mîntuitorul a avut în vedere faptul că credincioşii se vor îngriji de hrana şi de celelalte trebuinţe ale lor, aşa cum şi El a fost ajutat în timpul vieţii sale pămînteşti de <către credincioşi (Luca 8, 3). Atît conducătorii Bisericii, cît şi credincioşii au înţeles acest lucru şi prin mijloacele de care fiecare a dispus, a căutat să contribuie la uşurarea greutăţilor pe care ea le-a întîlnit în desfăşurarea activităţii legată de misiunea ce i s-a încredinţat.

Dreptul firesc al Bisericii de a poseda bunuri materiale, rezultă atît din Sfînta Scriptură a Vechiului şi Noului Testament (Num. 8, 8, 25 ; 25, 1 ; I Cor, 9, 3, 17), cît şi din operele Sfinţilor Părinţi, care — comentînd textele Vechiului şi Noului Testament — pe de o parte afirmă acest drept, iar pe de altă parte' laudă generozitatea credincioşilor faţă de Biserică.

Ca societate religioasă, Biserica a trebuit să-şi găsească singură mijloacele necesare. Aceste mijloace n-au fost arătate de la .început în mod amănunţit şi definitiv, după cum nici în ce priveşte organizarea, nu găsim stabilite principii definitive, în afară de acelea stabilite ca principii fundamentale, de însuşi întemeietorul ei. Textele sfintelor canoane, prin care sfinţii Părinţi au stabilit treptat aceste principii, prezintă deosebită importanţă şi cînd este vorba de dreptul de proprietate al Bisericii. Răspîndirea creştinismului nefăcîndu-se totdeauna în aceleaşi condiţii, Biserica a trebuit să ţină seama de condiţiile şi organizarea socială a popoarelor, pe care le convertea la noua religie.

!

3, Temeiurile **şi** formele **proprietăţii bisericeşti**

Cuvîntul Domnului «Iubeşte pe aproapele tău» (Matei 22, 39) nu este o simplă rostire, ci ele ne arată calea mîntuirii, ne spune Apostolul (II Petru 3, 13). ,

Sfinţii Apostoli înţelegînd bine cuvîntul lui Dumnezeu, şi fără sminteală propovăduindu-1, au pus dragostea de oameni la temelia lucrării lor, la temelia vieţii primelor grupări sau comunităţi ale Legii celei Noi. Ei au zidit pe această temelie şi au rînduit după ea, orice raporturi

din sînul obştilor creştine, inclusiv raporturile patrimoniale sau de avere (bunuri). N-a conceput nimic în afara ariei de lucrarea dragostei creştine şi n-au statornicit alte principii mai valabile decît acesta, pentru organizarea Bisericii primare, după rînduiala vieţuirii sociale, materiale, economice.

La chemarea Domnului şi a învăţăceilor săi, veniseră în jurul lor oamenii clin întreaga alcătuire a societăţii şi a lumii de atunci : sclavi şi liberi, săraci şi bogaţi, păcătoşi şi virtuoşi, iudei şi elini, romani şi barbari etc.

Ca fii ai *aceluiaşi* Părinte, ca *fraţi .între ei*, ca membri ai aceleiaşi familii, sfînta lor unire se temeluia şi se zidea pe dragostea care este «legătura păcii» (Ef. 4, 3 ; Col. 3, 15). Şi, ca într-o familie bine întocmită, în care toţi *sînt solidari şi animaţi de dragostea între ei, cine* putea călca rînduiala de a-şi arăta dragostea prin fapte (Iac. 2, 8; 2, 17—20) de a-şi dovedi dragoste unul către altul, în aşa fel, încît să nu fie vădiţi de minciună (I Ioan 4, 20), atunci cînd mărturiseau prin credinţa lor comună, că-1 iubesc pe Dumnezeu ?

Urmarea firească a situaţiei create şi acceptate de ei în mod liber, era nu numai calda comuniune spirituală dintre ei, ci şi întrajutorarea frăţească în nevoile vieţii. Dar, aşa cum se prezenta alcătuirea socială a Bisericii primare, într-ajutorarea membrilor ei nu putea lua iniţial decît forma milosteniei, formă ce menţinea deosebirile de clasă şi de neam. Expresia milosteniei au fost agapele. In prima fază ele au durat însă puţin de tot. Ce-i drept, au reapărut mai tîrziu, însă numai ca parte csnstitutivă a altei forme de organizare socială, ivită de prin secolul II şi de care va fi vorba la locul său.

în forma în care au apărut dintru început, ele reprezentau doar un mijloc provizoriu, un expedient la care s-a recurs în prima etapă a organizării vieţii sociale creştine. Mărturia insuficienţei milosteniei practicată prin agape, o avem chiar în episodul alegerii celor şapte diaconi, destinaţi «să slujească meselor» . (Fapte 6, 1—6) şi să facă faţă greutăţilor eu care era împreunată practicarea acestei forme. Prin ea, adică prin milostenie, se da doar o expresie parţială şi tranzitorie vieţuirii creştinilor după porunca dragostei.

Pe de altă parte, la găsirea unui chip nou pentru satisfacerea acestor nevoi, îi îndemna pe Sfinţii Apostoli şi îndatorirea de a trage ultimele concluzii din credinţa şi din dragostea care-i obliga pe creştini, prin porunca Domnului şi prin lucrarea Duhului Sfînt, să vieţuiască în cea mai curată lepădare de sine (Mt. 16, 24; Le. 8, 23 ; 14, 33).

Lepădarea de sine a celor ce intraseră în Biserică, abia începuse cu primii paşi făcuţi în Casa Domnului. Ea trebuia să crească, iar creştinilor li se oferea prilejul să şi-o desăvîrşească şi să şi-o arate din ce în ce mai împlinită. în a doua fază a dezvoltării societăţii creştine, o reclamau imperios nevoile vieţii întregii obşti, pe care nu le mai putea satisface doar milostenia, oricît de bine ar fi fost organizată. Poate mai curînd decît s-ar fi aşteptat, lepădarea de sine se cerea concretă şi imediată în lumea aceasta, pentru dobîndirea lumii de apoi. Şi ea nu întîrzie să ia forma cea mai autentic-evanghelică, acea a lepădării de averea particulară. Aceasta nu s-a impus ca o poruncă, ci a fost lă-

sată la libera apreciere a creştinilor, după cum şi primirea credinţei, şi dobîndirea mîntuirii tot la libera lor apreciere fusese lăsată. Cum însă, cine le voia pe acestea, nu putea refuza pe cea dintîi, ea apare totuşi nu numai ca o recomandare, ci ca un imperativ religios moral.

Fără a avea caracterul unei obligaţii sociale, de tip legal,, ea constiuia totuşi o obligaţie morală eu valenţe sociale, pentru că moralul şi socialul nu puteau fi despărţite. Nu putea fi admisă o normă morală individuală şi altă normă morală socială. Ambele se legau atunci, cum se leagă şi astăzi, printr-o reţea imensă de elemente comune.

Ca urmare, Sfinţii Apostoli îndrumă pe creştinii din Ierusalim să facă dovada vie şi cea mai grăitoare a dragostei de aproapele, prin lepădarea de sine, în înţelesul lepădării de averile lor particulare, ca bunurile pe care le reprezentau aceştia, să fie folosite pentru nevoile tuturor, a întregii obşte, a întregii Biserici.

Cei ce aveau o credinţă comună, o familie şi o casă comună, care era Biserica, organizată după rînduielile vieţii sociale, — cei ce se rugau în comun, nu puteau să refuze purtarea în comun a grijii şi a răspunderii pentru noua lor casă. Ca unii ce se lepădau de vechile lor credinţe şi de alte particularităţi, nu puteau să se oprească la mijlocul , drumului, sau să dea înapoi pe linia acestor lepădări; nu puteau să nu consimtă şi la al doilea mare pas, la lepădarea de averi particulare, spre a-şi desăvîrşi lepădarea de sine.

Şi într-adevăr, cei mai mulţi nu s-au oprit la mijlocul drumului ci au mers înainte împreunîndu-şi averile şi folosindu-le în comun, ca nimeni să nu ducă lipsuri. Mărturia aceasta a credinţei şi dragostei lor prin fapte care plineau legea pînă la capăt, a cutremurat lumea veche şi a umplut de îngrijorare pe cei care-şi zideau fericirea pe împilarea semenilor lor. Ea era însă mărturie vie şi deschisă, a convingerii sau măcar intuiţiei precise pe care au avut-o primii creştini, că averea particulară este izvorul principal al tuturor relelor, al tuturor suferinţelor care bintuiau lumea. (I Tim. 6, 4, 10). Acest adevăr s-a verificat mereu şi nu a fost dezminţit niciodată de-a lungul istoriei omenirii.

Cîrmuitorii aleşi şi rînduiţi de Hristos, Sfinţii Apostoli, au găsit că trebuie înlăturată cauza care menţine inegalitatea dintre creştini, adică proprietatea particulară, pentru ca ea să nu mai poată surpa unitatea lor şi. sfînta legătură a dragostei dintre ei, fiindcă cel ce iubeşte pe aproapele ca pe sine însuşi, aceluia nu i se cuvine «să posede mai mult decît aproapele».

De acea Sfinţii Apostoli, n-au ezitat să-i îndfume ca să facă al doilea pas în organizarea obştii creştine primare, de la milostenie la proprietatea comună, pentru ca astfel să fie împlinită deplin noua lege şi să fie asigurată satisfacerea nevoilor de trai ale tuturor, tocmai prin Măturarea cauzei care-i silea pe unii să fie şi să rămînă săraci şi nevoiţi să ceară, iar pe alţii îi hărăzea să fie bogaţi şi să facă «milostenie».

Aşa a luat fiinţă a doua formă de organizare socială a comunităţii creştine din Ierusalim, prin adoptarea proprietăţii comune.

Ea nu este opera unor creştini entuziaşti, ci dimpotrivă a Sfinţilor Apostoli şi a credincioşilor, hotărîţi să urmeze întocmai porunca dragostei, pecetluind-o cu lepădarea de averi particulare, ca formă superi-

oară a lepădării de sine, şi ca mărturie a biruinţei asupra vrăjmaşului principal al dragostei şi al mîntuirii.

Iată cum înfăţişează însăşi Sfînta Scriptură noua formă de organizare socială a obştei creştine, cîrmuite de Sfinţii Apostoli :

«Şi toţi cei ce au crezut erau laolaltă şi aveau toate de obşte. Şi pămîntul şi averile şi le vindeau şi le împărţeau tuturor, după cum avea fiecare vre-o trebuinţă» (Fapte 2, 44, 45).

«Iar inima şi sufletul mulţimii celor. ce. au crezut era una, şi nici unul nu zicea că din averile lui, este ceva al său propriu, ci le erau lor toate comune...».

«Şi nici nu era cineva lipsit între ei, căci toţi cîţi erau proprietari de pămînturi sau de case, vînzindu-le aduceau preţurile celor vândute şi le puneau la picioarele Apostolilor. Şi se dădea fiecăruia' după cum avea cineva trebuinţă» (Fapte 4, 32, 34—35).

Nu trebuie să ne închipuim desigur, că de această nouă stare şi rînduială nu erau legate şi numeroase griji şi osteneli. Ele erau purtate şi îndeplinite, sub îndrumarea sfinţilor apostoli, de către diaconi şi de către alţi slujitori ai comunităţii.

Sfinţii Părinţi păstrează tradiţia apostolică. Ei osândesc pe bogaţi ca şi bogăţia, ca însuşire nelegiuită de bunuri, care aparţin de fapt tuturor după rînduielile naturii, şi prin aceasta după voinţa lui Dumnezeu. Această, convingere arată că ei au înţeles în spirit evanghelic rînduielile de organizare a Bisericii. Se pot cita multe dovezi în acest sens, din scrierile multor sfinţi părinţi, între care se pot enumera : Sf. Clement Alexandrinul, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Ciprian, Sf. Ambrozie, Fer. Augustin ş.a., atît din Răsărit cît şi din Apus.

Toate textele ce se invocă, în această privinţă din scrierile marilor dascăli ai Bisericii, nu lasă nici o îndoială asupra convingerilor lor, că proprietatea particulară, care depăşeşte strictul necesar, este o însuşire nelegiuită din bunurile pe care şi natura şi Dumnezeu, le-a destinat pentru a fi ale tuturor. In special, ei arată că pămîntul şi roadele lui trebuie să aparţină tuturor oamenilor.

In afară de alte texte ale Sfintei Scripturi, ei se referă direct sau indirect, în formularea părerilor lor, la exemplul şi la rînduiala stabilită de Sfinţii Apostoli în comunitatea din Ierusalim, şi regretă că în vremea lor nu este posibilă aplicarea rânduielii apostolice. Care erau dificultăţile în calea păstrării acestei rînduieli ? Legile omeneşti, Legile Dreptului Roman, Legile Imperiului în care trăiau, Legile ce consacrau proprietatea particulară, ca şi sclavia şi alte forme ale orînduirii sociale sclavagiste.

Fireşte, ţinând seama de starea impusă de legile Statului, ei nu se ridică Împotriva acestor legi şi nu preconizează răsturnarea ordinei legale existente. Făcînd concesii acestei stări, nu ezita însă. a o arăta, ca fiind contrară rânduielii lui Dumnezeu, şi legilor naturii. De asemenea, amintind de bogaţi şi de săraci, ei • constată doar o stare de fapt, dar nu declară această stare decît ca una îngăduită de Dumnezeu, ca urmare a păcatului, a slăbiciunii şi a stricăciunii firii omeneşti, iar nu ca o rînduială voită de Dumnezeu.

Rostirile clare ale Sfinţilor Părinţi invocate, nu infirmă poziţia principială a Bisericii oglindită în scrierile acestora, ci dimpotrivă, acestea rămîn vii, grăitoare şi cu neputinţă de ascuns şi ele mărturisesc faptul că nu numai în Ierusalim, şi nu numai întîmplător s-a adoptat forma de organizare întemeiată pe proprietatea comună şi că ea a fost acceptată şi în restul Bisericii, în Răsărit ca şi Apus atîta timp cît s-a putut menţine în cadrul condiţiilor vremii.

In această privinţă găsim dovezi concludente în învăţătura celor doisprezece Apostoli (Didahia), în Epistola lui Varnava, şi mai ales la Justin Martirul şi Filozoful, care relevă faptul că în timpul lui se păstra încă organizarea apostolică, arătînd că, în fiecare comunitate, contribuţia membrilor se adună şi se predă întîistătătorului (episcopului) care ajută sau întreţine din acestea pe văduve, pe orfani, pe sărmani, pe bolnavi, pe alţi lipsiţi, pe cei din închisoare şi pe străinii călători (Apologia I 67, Migne P. G. 6, 429).

Tertulian (160—222) în Apologia sa arată că creştinii în vremea sa, se numeau fraţi tocmai pentru că foloseau în comun bunurile de care aveau nevoie, ca fraţii într-o familie.

Împărtăşirea tuturor credincioşilor din bunurile comune ale fiecărei comunităţi, continuă să fie asigurată măcar parţial şi în veacurile III şi IV, de -către episcopi, şi în genere de către slujitorii unităţilor bisericeşti. locale. Acest lucru ni-1 arată tei mod clar o scrisoare către locuitorii creştini din Ierusalim atribuită lui Clement Romanul, dar alcătuită mai tîrziu din texte existente în primele decenii ale veacului III, precum şi Constituţiile Apostolice, în care se exprimă în spiritul şi în termenii Sfintei Scripturi, ca şi în spiritul şi termenii Sfinţilor Părinţi, poziţia Bisericii vechi faţă de organizarea obştilor creştine. Ea atestă deopotrivă şi păstrarea şi abandonarea unor rînduieli apostolice în veacurile III—IV, Şi tocmai din acest motiv, valoarea ei documentară este cu atît mai mare.

Ele oglindesc în -chip de sinteză atît concepţia Bisericii primare despre organizarea comunităţilor creştine, cît şi starea de fapt în această privinţă, într-o vreme în care, datorită împrejurărilor se produseseră' însemnate schimbări organizatorice în viaţa Bisericii creştine.

Ele arată că contribuţiile sau ofrandele prin care se asigură ajutorarea celor lipsiţi, erau benevole, şi adunarea lor se făcea continuu, aşa cum şi distribuirea lor se făcea după nevoi. Desigur însă că pe lîngă ajutorarea aceasta, organizată «prin cei ai Bisericii», adică prin episcopi şi ceilalţi clerici, ajutorarea directă şi individuală n-a fost niciodată oprită, ci mereu recomandată şi practicată.

După mărturia lui Tertulian se vede că şi în veacul II şi III, spiritul de jertfă- al creştinilor în scopul ajutorării semenilor lor era remarcabil şi stîrnea suspicijinea şi furia păgînilor, care îi acuzau că-şi procură în mod ilicit fonduri, că-şi crează tezaure.

Această rînduială se păstrează şi se transmite ca normativă şi mai tîrziu, căci citim în Constituţiile apostolice : «cei ce dau darurile nu le dau direct văduvelor, ci le strîng numai la un loc, numindu-le daruri

de bună voie, ca tu (episcopule) care cunoşti bine pe cei lipsiţi, ca un iconom bun (I Petru 4, 10), să le împărţi din daruri, căci Dumnezeu cunoaşte pe cel ce a dat daruri, chiar dacă nu eiste de faţă cînd se împarte de tine săracilor».

Din cele arătate se vede, că obligaţia păstrării şi chivernisirii în comun a întregii averi, a tuturor membrilor comunităţii, nu mai era totuşi regulă generală, ci că începuse a fi înlocuită încă în vremea lui Tertulian, ba chiar mai înainte, cu o rînduială nouă, care se reducea în fond la organizarea asistenţei sociale pe seama celor lipsiţi. Cu toate acestea, el însuşi ne mărturiseşte că se mai păstra totuşi şi vechea rînduială sau vechea organizare a comunităţilor creştine, după exemplul .primei comunităţi din Ierusalim, cînd spune : «Omnia indiscreta sunt apud nos, praeter uxores».

Constituţiile Apostolice arată şi ele existenţa ambelor rînduieli atestate de Tertulian, căci pe lîngă cele deja citate din textul lor, mai găsim următoarea povăţuire, care se adresează tuturor creştinilor : «împarte toate cu fratele tău şi nu zice că sînt proprietatea ta, căci împărtăşirea de bunuri a fost pregătită de Dumnezeu deopotrivă pentru toţi oamenii».

Aceeaşi mărturie ne oferă, precum am văzut, şi textul scrisorii, către credincioşii din Ierusalim, atribuită lui Clement Romanul.

Apăruse priin urmare a treia formă de organizare a comunităţilor creştine, caracterizată prin organizarea milosteniei într-un chip ce' depăşea cu mult «agapele», şi care lua înfăţişarea unei asistenţe sociale complexe, păstrînd însă şi agapele şi binefacerile sau milosteniile individuale spontane.

De fa.pt, această a treia formă, reprezintă reluarea, amplificarea şi' desăvârşirea primei forme de organizare a obştilor creştine, care precedase pe ceka de a doua, introdusă de sfinţii Apostoli prin adoptarea proprietăţii comune.

După ce în cadrul celei de a doua forme de organizare a obştilor creştine, nemaiexistînd proprietate particulară, dispăruseră cele două categorii generale sau clase sociale ale vremii, bogaţii şi săracii, vedem că ele apar din nou şi iarăşi se vorbeşte de săraci, ca fiind obiectivul atenţiei şi străduinţelor comune, în cea de a treia formă de organizare-creştină, caracterizată prin asistenţa organizată complex şi ca lucrare-constantă.

Dar uneori, chiar obştile creştine cu proprietate comună sînt numite obşti ale săracilor şi toţi creştinii sînt numiţi săraci.

Afară de puţinele cazuri în -care numele de săraci este folosit pe-seama creştinilor în sensul «sărăciei cu duhul», avem de a face cu înţelesuri deosebite ale acestui cuvînt, exprimînd însă toate, starea de sărăcie în sens material economic, iar nu în alt sens.

Menţionăm apoi în special faptul că, pînă şi bunurile Bisericii sînt adeseori numite de scrierile vechi, avere a săracilor, iar nu avere a Bisericii, nici a clerului nici a obştei sau.a comunităţii creştine.

Faptului acesta i s-au dat felurite tîleuiri, şi ,s-a acreditat mai ales părerea că formula citată se datoreşte exclusiv operei de asistenţă socială a Bisericii, căreia îi erau destinate in. primul rînd bunurile care se adunau de la credincioşi. Acest lucru este valabil abia pentru mai tîrziu, după prima jumătate a veacului II, nu este însă general valabil pentru primele două veacuri, în care prevala organizarea apostolică a comunităţilor creştine, ce făcea să se şteargă deosebirea dintre botgaţi şi săraci, ei deţinînd toate bunurile în comun. Intr-o asemenea situaţie sau stare, creştinii nemaiavînd bunuri proprii ci numai bunuri cqmune, luaţi individual,, devenisşră cu toţii săraci, iar obştile lor erau numite cu drept cuvînt, obşti ale săracilor. Aceştia sînt săracii, cărora le aparţineau toate bunurile bisericilor în primele două veacuri ale creştinismului. Abia mai tîrziu, cînd s-a surpat organizarea comunitară primara a obştilor creştine, apar iarăşi bogaţi şi săraci ca două stări sau clase deosebite în cadrul societăţii creştine. ' '

Cu toate acestea, nici atunci averea Bisericii n-a încetat de a se numi şi de a fi de fapt a săracilor, a celor lipsiţi, pentru că întreţinerea slujitorilor se asigura numai în mod cu totul excepţional din mijloacele comunităţii, ei fiind obligaţi să muncească, pentru a-şi agonisi cele necesare traiului. în această privinţă a servit ca pildă şi îndrumare, comportarea şi povăţuirea Sf. Apostol Pavel şi a ucenicilor săi. Căci precum se ştie, Apostolul neamurilor a trăit din munca sa şi a stăruit să fie urmat şi de ceilalţi slujitori.

Aceasta a fost rînduiala primelor veacuri şi ea este atestată de numeroase scrieri vechi bisericeşti, care subliniază obligaţia principală de a li se asigura săracilor cele necesare din averea Bisericii.

Desigur că ţinta vieţuirii creştine nu era sărăcia, ci tocmai înlăturarea suferinţelor provocate inevitabil de sărăcie, de aceea s-a şi căutat a se înlătura cauza acestor suferinţe, adică tocmai iSărăcia.

Desfăşurîndu-se viaţa comunităţilor creştine, fie în forma lor originală, fie în aceea a colegiilor sau asociaţiilor, normele .caracteristice organizării creştine s-au păstrat şi observat în ambele forme, adică organizarea lor a continuat să fie aceea întemeiată pe proprietatea obştească a membrilor fiecărei unităţi.

Odată cu obţinerea libertăţii de credinţă în veacul IV s-a favorizat abandonarea formei primare de organizare bazate pe proprietatea obştească şi s-a însuşit organizarea comunităţii fără proprietate de obşte, dar asistenţă socială obligatorie.

Această formă de organizare s-a generalizat din veacul IV, şi a fost legiferată ca forma cea mai potrivită atît pentru interesele Bisericii, cît şi pentru cele ale Statului.

Noile raporturi între Biserică şi Stat, cum era şi firesc au pus pecetea lor şi pe organizarea comunităţilor creştine.

Din cele arătate rezultă că influenţa vieţii materiale, sociale, economice, politice şi juridice a lumii vechi, a răvăşit mereu şi în mod inevitabil organizarea Bisericii încă din epoca apostolică pînă în zilele noastre, Biserica, ca de altfel oricare altă instituţie sau persoană fizică, nu s-a putut şi nici nu se poate sustrage de la o astfel de acomodare organizatorică..

4. Mijloacele de agonisirea patrimoniului

a. Pînă la Constantin cel Mare. Credinţa creştinilor era aşa de puternică, încît simţeau o deosebită plăcere să sacrifice o parte sau toate bunurile pe care le aveau, pentru întâmpinarea nevoilor bisericeşti. Apostolii înşişi aşteptau să fie întreţinuţi de către acei cărora le aduceau binefacerile Evangheliei (I Cor. 9, 14). Aşteptarea nu le-a fost înşelată, pentru că în (foarte scurt timp darurile primite prisoseau şi pentru ajutorarea unui număr destul de mare de săraci, văduve şi orfani. Mulţi îşi vindeau avutul în întregime, iar preţul îl puneau la picioarele Apostolilor (Fapte 4; 34—37 ; 6, 1—2 ; 11, 29—30). Nimeni din cei care crezuseră nu mai spuneau că bunurile pe care le are sînt ale lui, ci aparţineau tuturor în comun. Atâta vreme cît autoritatea romană n-a luat nici o măsură de restricţie împotriva creştinilor pe care îi considera o 'simplă sectă a iudeilor, Biserica a fost complet liberă în alegerea mijloacelor şi condiţiilor, în care avea să-şi strângă şi să-şi administreze bunurile necesare. Dar, după ce 'creştinii încep să fie persecutaţi şi religia lor interzisă, atunci se văd nevoiţi să-şi ascundă nu numai credinţele lor individuale, dar şi existenţa lor corporativă.

In această situaţie este explicabil că cel mai de seamă mijloc prin •care comunitatea creştină şi-a strîns cele necesare cultului, întreţinerii clerului şi ajutorării săracilor, l-au format ofrandele credincioşilor, sub două forme principale : donaţiunea şi colecta. La aceasta pot fi adăugate şi agapele, care au fost păstrate numai atîta vreme cît nu li s-au schimbat caracterul de cumpătare (Ieronim Epist. XXII, 32; XXII, col. 418), fie din partea celor care se foloseau de ele, procurîndu-şi cele necesare hranei, fie din partea celor bogaţi dintre care unii aduceau acum darurile lor numai din mîndria de a fi cunoscuţi ca oameni milostivi, pioşi.

Sub orice formă ar fi contribuit credincioşii cu darurile lor, la strîngerea 'bunurilor sau patrimoniului Bisericii, este limpede că ei dau totul de bună voie, fără nici o obligaţiune sau constrîngere din partea conducătorilor Bisericii. Colecta se făcea la început, numai cînd nevoile nu puteau fi satisfăcute din ceea ce aduceau credincioşii. Se aduceau episcopului, la Biserică, pîinea şi vinul de care era nevoie la săvârşirea Sfintei Taine a Euharistiei, precum şi tămîie şi untdelemn. Numai ca excepţie se îngăduia să se aducă în Biserică spice de grâu şi struguri la vremea lor (can. 3 ap.). Ceea ce nu se folosea aparţinea Bisericii, constituind o rezervă, din care diaconii, ca ajutoare ale episcopului, împărţeau şi credincioşilor lipsiţi şi bolnavilor care nu puteau veni la Biserică. Mai tîrziu s-au introdus colectele regulate. în adunările credincioşilor, diaconii fac o colectă la care contr/ibuie toţi cei care dogesc şi au mijloace,- această colectă este încredinţată şefului adunării, care vine în ajutorul văduvelor şi orfanilor, săracilor şi bolnavilor, prizonierilor şi străinilor (Sf. Iustin, Apoi. I, 67 P. G VI col. 429). Pe lîngă aceste colecte regulate (Tertulian Apolog, cap. 39. P. L. I. col. 533) se făceau şi colecte extraordinare. Astfel, cînd Palestina a fost lovită (în anul 44) de o grea secetă, creştinii din Antiohia, au trimis pe Pavel şi Barnaba, cu multe ajutoare destinate fraţilor din ludeea (Fapte 11, 27—30).

Din aceste contribuţii benevole, in alimente şi feani (Sf. Ciprian spune că aceste contribuţii se puneau în cutia milelor, pe care episcopii o aşezaseră în Biserică. P.L.V., col. 636), Biserica era în măsură să hrănească mii de oameni pe zi. Treptat însă dărnicia creştinilor a scăzut. Această mişcare a darurilor, a determinat Biserica să se gîndească la o contribuţie regulată a credincioşilor cu ajutorul căreia să poată veni oricînd în sprijinul celor lipsiţi.

Din aceste contribuţii periodice şi din ceea ce da fiecare credincios potrivit conştiinţei sale, s-a format de la început un patrimoniu în Biserică. Acest patrimoniu consta mai mult din avere mobilă, căci nici Biserica n-a căutat sa aibă la început bunuri şi posesiuni imobile, pe care le-ar fi sustras cu prea multă greutate persecutorilor. Alături de această avere mobilă, Biserica a avut totuşi, aproape de la început şi o avere imobilă, un domeniu ai ei, Pînă la Constantin cel Mare, întru eîtr comunităţile creştine se aflau mereu sub ameninţarea legilor aspre, cu care erau pedepsite asociaţiile neautorizate, Biserica n-a putut poseda legal decît acest patrimoniu mobil pe care atunci, pentru a-1 ascunde privirilor autorităţilor, era nevoită să recurgă la tot felul de mijloace.

In timpul primelor trei secole de existenţă independentă, Biserica nu putea să Se gîndească la dreptul ei de proprietate, întrueît creştinismul era «religia ilicita», iar comunităţile lui «collegia ilicita». Totuşi atît numărul mare al credincioşilor, cît şi organizaţia pe care şi-o* dăduse nu mai îngăduiau Bisericii să se limiteze numai la patrimoniul mobil, ci s-a dotat şi cu imobile : locuri pentru cimitire *(areae)*, biserici pentru cult, şi clădiri pentru adunări. Nici existenţa cimitirelor, nici existenţa bisericilor în acest timp nu poate fi tăgăduită. Biserici existau în toate oraşele, înainte de Diocleţian, spune Eusebiu al Cezareei (Ist. Bis. cartea VIII cap. 1). Cimitire de asemenea poseda şi administra Biserica, în văzut tuturor, în secolul II. După persecuţia lui Valerian (257), împăratul Gallian (260), ar fi dat un edict prin care încuviinţa episcopilor să reintre în posesia 'cimitirelor (Eusebiu, Iist. Bis. cartea VII cap. 13). Sub Alexandru Sever (222—235), creştinii îşi revendică terenuri pentru construire de biserici, chiar prin proces înaintea împăratului. Contestîndu-li-se dreptul de posesiune asupra unui teren, care mai înainte fusese public, de către corporaţia cîrciumarilor — popinarilor — împăratul ia cunoştinţă de acest' conflict şi-1 rezolvă printr-o soluţie pe cît de înţeleaptă, pe atît de ispititoare în ce priveşte fixarea regimului legal, sub care se găseau creştinii în acest timp : «meliu.s esse ut quem admodum cumque illic neus collatur quam popinariis dedatue» (Lampridius Vita Alexandri Saveri 42, XLIX).

Această soluţie a împăratului pare o recunoaştere evidentă a corporaţiilor creştinilor eu dreptul de a poseda şi de a putea sta în justiţie să-şi apere posesiunile. Nu este vorba de nici un drept, ci de simpla toleranţă acordată de către împărat. Lampridius însuşi făcea distincţie între dreptul acordat evreilor şi toleranţa acordată creştinilor : «Judaeis privilegia reservavit. Cristianos esse passus est» (Lampridius, Op. cit., XXII).

Nu poate fi deci nici o îndoială că şi înainte de edictul din Milan (313) comunităţile creştinilor au posedat şi bunuri imobile. Asupra

acestui .punct, toţi istoricii şi juriştii sînt de acord. Deosebirea de păreri se iveşte numai cînd este vorba de stabilit în ce calitate de drept au posedat ele acele bunuri, din moment ce se găseau proscrise ca ilicite şi primejdioase ordinei publice. Mulţi au explicat această situaţie prin subterfugiile la care creştinii ar fi recurs, folosind îngăduinţa legilor romane asupra asociaţiilor formate de către oamenii săraci,, cu scopul de a-şi asigura o înmormîntare mai onorabilă, aşa numitele «collegia tenuiorum», întîlnite mai tîrziu şi sub numele de «collegia funejraticia».

Alţii însă susţin că niciodată creştinii n-au recurs la formarea asociaţiilor funerare, pentru că totdeauna comunitatea credincioşilor a posedat aceste bunuri ca societate religioasă.

Organizaţia comunităţilor creştine din primele trei veacuri a fost într-adevăr asemănătoare cu cea a colegiilor funerare din acea epocă, dar cei care au dedus din această asemănare concluzia că şi ele erau organizate ca asociaţii ale săracilor, au pierdut din vedere că era vorba numai de o asemănare exterioară. Concepţia pe care creştinii şi-au făcut-o de la început despre Biserica lor, înlătura orice apropiere între aceasta şi asociaţiile, colegiile sau corporaţiile păgîne. Ei nu erau constituiţi după un anumit calapod de statute, în fixarea cărora voinţa membrilor să aibă un rol hotărîtor. Constituirea, scopul, ca şi mijloacele de conducere la ei, nu depindeau de ceea ce membrii puteau hotărî cu majoritate de voturi, într-o adunare specială, aşa cum se făcea în corporaţiuni. în Biserică scopul a fost fixat odată pentru totdeauna, de către întemeietorul Ei, iar conducerea nu revine credincioşilor, ci ierarhiei, care a primit de la Mîntuitorul, prin Sfinţii Apostoli, puterea ca să conducă pe crednicioşi, pe calea ce duce la mîntuire. în colegii, dimpotrivă, membrii nu erau legaţi prin hotărîrea luată la un moment dat, ci şi-a păstrat libertatea să revină oricînd şi să schimbe ceea ce nu le-ar mai fi convenit.

Uniţi între ei prin legătura credinţei, creştinii nu simţeau nevoia să-şi încadreze comunitatea lor asociaţiilor existente în Stat, potrivit Dreptului roman. O asemănare era totuşi inevitabilă pentru că sînt elemente care nu pot lipsi nici unei grupări formate din oameni. Această asemănare a şi determinat atitudinea primilor împăraţi binevoitori faţă de creştini, cînd au tratat Biserica creştină, ea o corporaţie, câ un colegiu. Atitudinea binevoitoare pe care a arătat-o împăratul Alexandru Sever (222—235), comunităţii creştine, în conflictul pe care aceştia l-au avut cu popinarii din Roma, ca şi atitudinea împăratuluui Gallian, care, încetînd persecuţia pornită de Valerian (257), a cedat episcopilor locurile de cult, printr-un rescript din anul 260, iar printr-un alt rescript adresat altor episcopi, — după afirmaţia istoricului Eusebiu de Ceza-' reea -— le-a îngăduit să-şi reia cimitirele (Eusebiu, Ist. Bis. VII, 13), nu au la bază vreun drept, pe care l-ar fi putut revendica creştinii; este vorba numai de o binefacere pe care o acordă împăratul. Ceea ce schimbă aceste acte în situaţia sub'care comunitatea creştinilor poseda locuri de cult şi cimitire, este numai aspectul toleranţei, la adăpostul căreia creştinii au putut poseda bunuri, chiar de la începutul organizării lor ; înainte toleranţa era tacită acum rezultă din voinţa expresă a împăratului. Căci pînă la edictul de la Mi'lan, cu itoate epocile de toleranţă,

nu era nevoie ele nici un edict special, pentru a putea condamna pe creştini. Dacă asociaţiile constituite din creştini ar fi fost după modelul colegiilor funerare, n-ar fi putut fi acuzate că sînt contra legilor. Căci' pentru formarea şi funcţionarea colegiilor, existau dispoziţii precise, potrivit cărora, după ce îndepliniseră condiţia de a fi cerut să fie înscrise la autoritatea de stat, nu mai puteau fi dizolvate.

Numai în cazul, cînd s-ar fi dovedit periculoase ordinei publice, cînd s-ar fi îndepărtat prin urmare, de scopul pe care şi-1 propusese la înfiinţare, ele ar fi putut fi dizolvate.

Comunităţile creştinilor au trăit sub această formă, în afară de recunoaşterea legală, destulă vreme. Nu se putea ca după atîtea măsuri de represiune, cu care a fost lovită Biserica creştină, să nu rămînă probe evidente că într-adevăr creştinii au folosit legea funerară a colegiilor funerare, pentru a se sustrage consecinţelor aspre cu care erau sancţionate asociaţiile ilicite. Biserica creştină s-a format, s-a organizat şi' a posedat bunuri, în primele veacuri, fără să fie îngăduită de legi, numai ca societate religioasă. Pentru înlăturarea consecinţelor la care, ca societate ilicită, expunea bunurile sale, Biserica n-a recurs la nici o ficţiune legală, ci a căutat să obţină toleranţa din partea autorităţilor politice, numai pe motivul că nu prezintă nici o primejdie pentru Stat, şi ordinea publică. Prin atitudinea ei consecventă ca societate religioasă, fără nici o tendinţă de amestec în atribuţiile autorităţilor civile, Biserica şi-a atras bunăvoinţa împăraţilor, şi a ajuns să fie tolerată, aşa încît' a putut strînge, poseda şi administra, un patrimoniu destul de bogat, fără a putea invoca dr-eptul legal, de a poseda. Situaţia aceasta s-a schimbat după edictul din Milan, şi mai ales după anul 325, de cînd Biserica creştină şi comunităţile ei au obţinut situaţie legală, putînd beneficia de legile imperiului şi în privinţa dreptului de a dobîndi şi administra bunuri.

b. **Mijloace de** formare a **patrimoniului Bisericii, după** Constantin **cel** Mare. în urma edictului din Milan, situaţia Bisericii s-a schimbat complet în raporturile ei cu Statul. Acesta nu numai că a încetat să o mai persecute, dar s-a arătat foarte generos faţă de ea. Era logic, deci, ca să intervină o schimbare şi în privinţa mijloacelor pe care Biserica le folosea pînă aici, pentru agonisirea patrimoniului ei. în primele trei veacuri, patrimoniul Bisericii era format mai mult din avere mobilă, bani şi alimente. Creştinii care doreau să-i vină în ajuitor, îşi transformau bunurile imobile în bani, prin vânzare, şi după această formă le puneau la dispoziţia Bisericii. Proprietatea imobilă, consta mai mult din cimitire, case de rugăciune, -biserici, case de locuit pe lîngă biserici, pentru locuinţa clericilor, grădini ân jurul bisericilor, şi uneori terenuri mai întinse (Eusebiu, Vita Constantini, II, 39).

După edictul din Milan, prin introducerea raporturilor de colaborare, pe baze legale, între Biserică şi Stat, Biserica a căutat să folosească legile Statului, în privinţa agonisirii şi păstrării averii ei! Mijloacele de dobândire prevăzute şi protejate de legile Statului, au fost folosite şi de Biserică,

1) Donaţia, mijloc de agonisire a patrimoniului bisericesc.

Darurile credincioşilor evlavioşi, care au format de la început un izvor principal, pentru agonisirea averii bisericeşti, au contituat să contribuie la mărirea acestei averi şi după Constantin cel Mare. Creştinii au găsit puternic îndemn în exemplul clericilor, care odată cu hirotonia treceau Bisericii toată averea lor. La fel procedau şi cei care intrau în mînăstire. Biserica poate să dobîndească toate donaţiile care i se făceau, pentru că de la Constantin cel Mare fiecare biserică în parte se bucura de personalitate juridică, şi deci putea să stea în justiţie, prin reprezentantul ei; acum nu i se mai puteau refuza mijloacele de dobîndire* recunoscute particularilor şi de care mai înainte se puteau bucura numai asociaţiile sau corporaţiile cărora li se recunoscuse personalitatea juridică. Biserica însăşi a căutat să folosească, la primirea donaţiilor, formalităţile prevăzute de legile Statului, pentru ca să i se recunoască proprietatea asupra lor şi din punct de vedere civil, şi astfel proprietatea ei să se bucure de aceeaşi protecţie din partea autorităţilor publice, ca oricare altă proprietate privată (N. Milaş, Dreptul bisericesc, p. 428). Experienţa pe care Biserica o făcuse în timpul persecuţiilor, cînd în diferite rînduri averile imobile îi fuseseră confiscate, tocmai pentru că nu se poseda cu titlul recunoscut şi de legile Statului, au determinat-o să-şi pună la adăpostul legilor Statului, toate actele pe care le reclama dobîndirea şi folosirea bunurilor, imediat ce atitudinea binevoitoare a Statului, a îngăduit acestea. Biserica împlinea toate aceste acte, în virtutea personalităţii juridice pe care împăraţii i-o recunoscuseră. Această recunoaştere rezultă în mod cu totul neîndoielnic din diferitele ^legi ale împăraţilor romani. Astfel, Constantin cel Mare, acordînd în anul 321, dreptul ca oricine doreşte să poată lăsa liberalităţi Bisericii (Cod. Theod. XVI, 2, 4), se înţelege că a recunoscut în acelaşi timp şi acesteia capacitatea juridică, să le poată accepta. Această capacitate juridică, rezultă şi mai clar din Legea împăraţilor Leon şi Antemisa (Cod. Just. I, 2, 14), din 470, prin care, după ce opresc înstrăinarea bunurilor bisericeşti ei adaugă că, dimpotrivă, dacă cineva şi-ar fi manifestat dorinţa sub orice formă legală : testament, codicil, act de vînzare, donaţie etc., ca patrimoniul său întreg sau numai o parte să aparţină Bisericii, proprietatea acestor bunuri să rămînă Bisericii, la adăpost de orice tulburare. Din textul acestei legi se vede că toate modurile de dobîndire puteau fi folosite de Biserică. Din lipsa unui text care să declare Biserica cu capacitate juridică (Couloudre, Constantin cel Mare 321), nu trebuie să se tragă concluzia, cum observă Rivet (Le regime des biens de l'Eglise avant Justinien, pag. 33), că* împăraţii au înţeles să o lipsească de această calitate, ci numai că nu era nevoie de vreo declaraţie, din moment ce Biserica se încadra fără nici o rezervă în dispoziţiile dreptului comun, putînd îndeplini orice fel de acte îngăduite persoanelor morale sau juridice. Prin termenul «Bis'erică», de la Constantin cel Mare, ca persoană juridică, se înţelege fiecare biserică locală, iar nu singură Biserica centrală. De aceea, era de ajuns ca Biserica să ia fiinţă după normele fixate de canoane şi legi, pentru că în urma consacrării din partea episcopului să dobîndească personalitate juridică şi să poată folosi fără nici o restricţie, modurile legale de do-

bîndire. Dacă împăraţii ar fi voit să aducă vreo restricţie facultăţii bisericilor de a dobîndi, această restricţie ar fi trebuit să privească asupra liberalităţilor testamentare şi donaţiilor, încurajarea lor producînd îmbogăţirea cu uşurinţă a Bisericii, ceea ce ar fi putut constitui un motiv de teamă din partea legiuitorului. Această teamă s-a produs numai pentru Biserica din Cpustantinopol, căreia împăratul Justinian i-a interzis să-şi mai mărească patrimoniul (Nov. III). în afară de această restricţie, legislaţia imperiului romano-bizantin, favorizează liberalităţi'le făcute Bisericii, pentru acceptarea cărora nu era nevoie de nici o aprobare specială din partea autorităţii. Numai insinuarea sau însorirea donaţiei în registrul de donaţii era necesară pentru „a se asigura sub aceaastă formă publicitatea şi autenticitatea (Cod. Theocl. III, 5, 1). De această formalitate împăratul Justinian a scutit la anul 528, donaţiile mai mici, făcute cu scopuri pioase (Cod. Just. I, 2, 19) ; a revenit însă asupra acestei măsuri (Cod. Just. VIII, 54, 36) la anul 531, cînd acest privilegiu a fost păstrat numai donaţiilor sau promisiunilor de garanţie pentru răscumpărarea captivilor.

Donaţiile făcute bisericilor s-au bucurat totuşi de anumite privilegii. Astfel era de ajuns ca cineva să facă o promisiune de donaţie pentru ca predarea obiectului să fie obligatorie (Dig. XXIV, 1, 23 ; I, 12, 1—3 ; Nomocanon II, 1 ; Sint. at. I. p. 100), proprietatea asupra lucrului donat nemaiputînd fi contestată Bisericii şi lucrul nemaiputînd fi revendicat (Cod. Just. I, 2, 23).

Mulţi creştini însă identifiicînd pe clerici cu instituţiile pe care'le păstoreau, în loc să facă donaţiile bisericilor, le făceau pe numele clericilor ; şi aceştia în loc să treacă bisericilor bunurile primite le păstrau pentru ei. înlăturarea acestui inconvenient a urmărit-o împăratul Vailentinian, prin legea din 370, dată împreună cu Valens şi Graţian, prin care a interzis clericilor şi tuturor celor care făcuseră votul abstinenţei, să primească ceva prin testament sau donaţie, de la văduve şi fecioare. Numai în cazul cînd ei ar fi avut drept la aceste bunuri şi în calitate de moştenitori *ab intestas*, le puteau accepta.

Clericii n-au protestat împotriva acestei măsuri, care îi lipsea de un însemnat privilegiu, ceea ce înseamnă că abuzurile erau prea evidente. De altfel, fericitul Ieronim însuşi recunoaşte că măsura a fost meritată de purtarea clericilor, care n-au de ce să se interpună între Biserică şi fiii ei, Biserica trebuind să fie singurul moştenitor al liberalităţilor credincioşilor evlavdoşi. Prin aceste legi, multe din liberalităţile cuvenite Bisericii, care luau o altă destinaţie, au revenit la scopul lor norihal.

2) *Darurile împăraţilor.* După convertirea împăraţilor la creştinism, averea bisericească a crescut mult, prin bogatele daruri pe care împăraţii le făceau Bisericilor, fie din averea lor personală, fie din tezaurul public. Exemplu de largă înţelegere a rolului Bisericii şi a sprijinului cu care este dator să o ajute Statul, 1-a dat primul împărat creştin, Constantin cel Mare. Acesta pe lîngă restituirea tuturor bunurilor care fuseseră confiscate bisericilor, a continuat să ajute bisericile existente şi pe clericii lor, clădind în acelaşi timp multe alte biserici, în diferite părţi ale imperiului, pe care le-a dotat cu însemnate averi (Eusebiu,

Vita Constantini, II 45, 46; III, 47, 48), pentru a nu fi lipsite de veniturile necesare întreţinerii cultului, bisericilor şi clerului. Pentru clerici el trimitea adeseori bani (idem Op, cit., p. 6) din averea personală, dispunînd în acelaşi timp ca municipiile să dea o parte din venitul cuvenit fiscului pentru clerici (Sozomen, Ist. Bis. III, 5).

Pentru a putea cinsti morţii, după respectul acordat de creştini Constantin cel Mare a dispus ca la Constantinopol, noua capitală a imperiului, pe care a împodobit-o cu multe şi frumoase biserici, venitul cuvenit fiscului de la 950 magazine să fie lăsat Bisericii. Acest număr a fost majorat de împăratul Anastasie cu încă 150, iar împăratul Justinian a confirmat aceste măsuri (Nov. 59, Praev.) hotărând şi cum să se împartă veniturile, şi anume : 300 magazine pe seama economilor, care să asigure din venit plata lunară a parohilor şi celorlalţi slujitori, şi 800 magazine pe seama ecdicilor, care, cu venitul corespunzător, să se îngrijească de cei decedaţi, ca să nu fie nici o pagubă pentru cei întristaţi, în doliu.

împăraţilor binevoitori să ajute pe creştini şi Biserica lor, împrejurările le-au oferit şi alte posibilităţi. In urma convertirii la creştinism, în proporţie covîrşitoare a cetăţenilor imperiului, care pînă aici practicaseră cultul păgîn, multe temple rămăseseră fără cercetători şi lăsate în părăsire. Pe cele găsite în astfel de situaţie împăraţii le puteau încredinţa creştinilor, ca să le transforme sau pe locul lor să ridice biserici pentru cultul noii religii, ai cărei membrii se înmulţeau în fiecare zi. La început împăraţii n-au procedat la transformarea templelor păgîne prin confiscare, pe cale de lege, ci aşa cum se ştie în veacul IV, Constantin cel Mare, aco.rdînd libertate religiei creştine şi îngăduind ca oricine doreşte să poată îmbrăţişa în toată libertatea cultul noii religii, n-a înţeles să restrîngă libertatea pentru cei care înţelegeau să practice mai departe cultul păgîn. Numai cei care, sub pretextul cultului, practicau acte contrare moralei şi periculoase ordinei publice, erau stînjeniţi în. activitatea lor. De altfel, potrivit legilor Statului, averile rămase fără stăpîn, reveneau tezaurului public, ca şi bunurile asociaţiilor care se dovedeau periculoase, prin scopul pe care-1 urmăreau sau prin practici imorale, săvârşite de membrii în adunările lor. Numai în măsura in care Statul socotea potrivit trecerea din aceste averi Bisericii creştine, ca dar din tezaurul Statului, nu .ca un bun, proprietate a unei asociaţii religioase. în aceeaşi categorie ar putea fi socotite şi măsurile prin care împăraţii au trecut Bisericii lăcaşurile de rugăciune ale ereticilor şi schismaticilor, împreună cu imobilele lor.

Pentru toate donaţiile pe care le primea, fie din partea clericilor, fie din partea laicilor, fie din partea împăraţilor, Biserica îşi constituia titlul legal de proprietate, prin îndeplinirea formalităţilor prevăzute de dispoziţiunile dreptului civil. Liberalităţile împăraţilor erau constituite pe baza unei legi pe care o face împăratul însuşi. Dar în privinţa templelor păgîne şi a bunurilor posedate de ele, pe care împăraţii le treceau Bisericii, aceasta îndeplinea şi *actul consacrării,* prin care se făcea curăţirea şi sfinţirea necesară, dar se opera şi ieşirea completă a acestor bunuri din patrimoniul Statului, trecînd în deplina proprietate a Bisericii. Statul nu mai păstra — ca o consecinţă juridică a actului

solemn al consacrării — nici un drept asupra acestor bunuri, care căpătau caracterul de sfinţenie, şi ca atare nu mai puteau rămîne în proprietate laică.

3) *Cumpărarea,* ca mijloc de dobîndire. Biserica a folosit şi cumpărarea de imobile cu bani din tezaurul ei. Acest mijloc folosit de Biserică în baza capacităţii juridice,.stă în strînsă legătură cu *înstrăinarea* averii bisericeşti. Căci dacă erau împrejurări cînd Biserica era nevoită să vîndă tot ceea ce ea poseda, pentru a-şi îndeplini, misiunea de a ajuta pe cei săraci în timp de secetă, îndeosebi, ca şi pentru răscumpărarea captivilor, nu se putea să fie lipsită de mijlocul legal prin care să-şi agonisească iarăşi imobile din ale căror venituri să facă faţă trebuinţelor şi întreţinerii clericilor.

4) *Moştenirile, mijloc de agonisire a patrimoniului bisericesc.*

a. Moştenirea testamentară. Pentru rolul pe care Biserica îl îndeplineşte în folosul mîntuirii creştinilor, aceştia i-au încredinţat cu bucurie totdeauna din averea lor. După recunoaşterea religiei creştine, ca religie a Statului, s-a acordat creştinilor evlavioşi dreptul de a putea lăsa Bisericii din bunurile lor, în caz de moarte, iar Bisericii dreptul de a putea moşteni liberalităţile testate de creştini (Cod. I, 2, 1 ; Basil., V, 1, 1).

înainte de Constantin cel Mare, Biserica nu putea fi instituită- moştenitoare, fiind o asociaţie ilicită pentru Statul roman. De altfel, potrivit dispoziţiunilor legale în vigoare în acest timp, cu privire la dreptul asociaţiilor şi colegiilor de a fi instituite ca succesori testamentari, nici colegiile ilicite nu se bucurau de acest drept. Numai cele cărora li se îngăduise printr-un privilegiu special puteau fi instituite, căci numai în acest caz puteau fi socotite *persona certa.* Norma aceasta o întăresc împăraţii Diocleţian şi Maximian, prin legea din anul 290 (Cod. VI, 24, 8). Acelaşi principiu se aplică — după cum spune jurisconsultul Ulpian — faţă de toate instituţiile religioase şi toţi zeii cultului păgîn, care puteau fi instituiţi moştenitori, numai cu aprobarea senatului sau printr-o lege împărătească. Cu toată apropierea ce se făcea la început între comunităţile creştine şi colegiile păgîne, instituţiilor religiei creştine nu li se puteau aplica normele după care erau tratate instituţiile păgîne. Constantin cel Mare n-a făcut nici o rezervă cînd a dispus restituirea de bunuri şi drepturi bisericilor creştine. Din această măsură se poate deduce că el â înţeles să acorde tuturor bisericilor locale, personalitatea juridică completă, deci şi dreptul de a putea fi instituit ca moştenitor. Măsura luată puţin mai tîrziu în Ş21 (Cod. Theod. XVI, 2, 4), ca oricine doreşte să poată lăsa liberalităţi Bisericii, nu mai lasă nici o îndoială că aceasta i-a fost intenţia, căci numai dacă Biserica avea capacitatea juridică să accepte liberalităţile, îşi avea rost o asemenea dispoziţie. Măsura împăratului Teodosie, luată în anul 390, prin care s-a interzis diaconiţelor (Cod. Teod. XVI, 2, 28) să mai instituie moştenitor Biserica, pe clerici sau pe săraci, are în vedere îndeosebi, pe cele mai tinere de 60 de ani, care aveau copii, şi se referă numai la imobile, iar nu şi la venituri, pentru care li se lăisa toată libertatea ca să disipună fie în timpul vieţii, fie printr-un act de ultimă voinţă (Cod. Teod. XVI, 2, 27).

De altfel, chiar aşa limitată numai la imobile, restricţia n-a durat decît două luni, căci prin legea din septembrie 390 a fost abrogată (Cod. Theod. XVI, 2, 28). Prin hotărârea împăraţilor Marcian şi Valentinian, din anul 455, dispunând ca oricine vrea, să poată'lăsa prin testament, codicil, sau prin orice altă formă îngăduită de lege, fără nici o limită, Bisericii, unui martiir, unui cleric, unui monah, liberalităţi, a fost înlăturată orice restricţie prevăzută în legile anterioare. Justinian a desăvârşit această tendinţă de a favoriza bisericile şi instituţiile religioase prin dispoziţii amănunţite (Cod. 1, 2, 25, 26), făcînd ca în nici un caz să nu.se piardă o liberalitate, oricît ar fi fost de neprecisă indicaţia testatorului.

Testamentele cu scopuri pioase au format pentru Biserică un bogat izvor de dobîndire a averii. Legislaţia bizantină s-a arătat' favorabilă acestor liberalităţi, faţă de Biserică în general (Cod. Theod. XVI, 2, 4) şi faţă de mînastiri îndeosebi. Novele împăratului Justinian conţin multe reguli referitoare la legatele pioase, în favoarea aşezămintelor cu scopuri evlavioase (Cod. I, 3, 49, 48). Toate privilegiile acordate de legislaţia lui Justinian în privinţa testamentelor, pentru scopuri pioase, au fost respectate şi de împăraţii din dinastia macedoniană : Roman Lecapenos, oare printr-o novelă din anul 922, a interzis egumenilor mînăstirilor să primească legate de la cei săraci, de la aceştia, nici un titlu oneros prin cumpărare, schimb etc., nu pot să dobîndeaseă. Şi al doilea, Nichifor I Focaş, care, după ce critică abilitatea călugărilor de a strînge averi, a oprit pentru viitor orice fondare de mînăstire, fiind destule cele existente, ca şi fondarea de noi azile.

b. Moştenirea ab inteslas. Biserica şi-a mărit patrimoniul şi prin succesiunea ab intestas. Succesiunea aceasta are loc cînd cineva, capabil să aibă un patrimoniu, moare fără moştenitor testamentar, iar beneficiarii sînt rânduiţi de legiuitori în ordinea de preferinţă care ar corespunde afecţiunii celui decedat.

Dreptul bizantin restrînsese mult succesiunea în linie colaterală, rudele putînd să succeadă în averea decedatului numai pînă la gradul al IV-lea. Bunurile celor morţi fără moştenitori erau atribuite Bisericii şi mai ales mînăstirilor, ca să servească la mîntuirea sufletului defunctului. «Acesta este mai ales cazul cu privire la averea lăsată de clerici ; însă după izvoarele de Drept bisericesc, o asemenea moştenire poate avea loc şi cu privire la averea persoanelor laice care au murit fără testament» (N. Milaş, Dreptul bisericesc, p. 429). In grija pentru mântuirea sufletului defunctului, moştenitorul, pe lîngă rugăciuni era dator să împartă pomeni săracilor şi să facă liberalităţi fondaţiunilor pioase. Această obligaţiune morală, la început, a fost transformată de legislaţia romano-bizantină în drept de succesiune acordat bisericilor şi mînăstirilor.

împăraţii Teodosie II şi Valentinian III, prin legea din 434, au hotărât ca preoţii şi clericii în general, dacă n-au moştenitori din cei prevăzuţi de lege, să fie moşteniţi în averea lor, de bisericile pe seama cărora au fost_ destinaţi (Cod. I, 320). Din faptul că legea aceasta n-a făcut nici o distincţie între bunurile care formează patrimoniul clerici-

lor, fie că sînt dobîndite înainte de hirotonie, fie că sînt dobîndite după hirotonie, s-a tras concluzia că legile romane n-au făcut nici o restricţie şi că toată averea clericilor putea să fie rînduită, «ab intestas», după normele dreptului comun. Această concluzie s-a scos- şi din Legea împăraţilor Leon şi Antemius, potrivit căreia episcopii, preoţii şi diaconii, puteau să dobîndească bunuri în proprietate, de care puteau să dispună apoi după dorinţă, prin donaţie, testament, sau le puteau înstrăina sub orice formă : *ab intestas* reveneau «ad eorum filios, posteros, et quascumque extraneos heredes» (Cod. I, 3, 34, 33), niciodată fraţilor, surorilor şi descendenţilor acestora.

împăratul Justinian a respectat dispoziţiile împăraţilor anteriori, în măsura în care nu erau contrare dispoziţiilor canonice. în această privinţă, Can. 40 apostolic şi can. 24 Antiohia, fixaseră punctul de vedere al Bisericii. Episcopul păstra deplină libertate să dispună cum va voi de averea sa personală, pe care o avea înainte de primirea hirotoniei, precum şi de aceea pe care ar fi primit-o prin donaţie sau prin succesiune, după hirotonie, dar nu putea dispune la fel de averea cîştigată în timpul episcopatului. Ceea ce a agonisit în timpul episcopatului, episcopul este obligat să lase pentru scopuri filantropice sau în favoarea Bisericii unde a fost episcop, iar nu rudelor sau altei persoane particulare. Această normă a fost extinsă şi în privinţa celorlalţi membrii ai clerului.

împăraţii anteriori lui Justinian n-au modificat dispoziţiile dreptului comun în privinţa moşteniri ab intestas, în averea clericilor, căci dispoziţia împăratului Constantin din anul 357, prin care se prevede folosirea cîştigului lo.r la ajutorarea săracilor şi a celor nevoiaşi (Cod. Theod. XVI, 2, 4) n-a introdus nimic nou la succesiunea ab intestas a acestora.

Această modificare a început-o împăratul Justinian cu legea din anul 528, prin oare a hotărît ca episcopii să fie aleşi şi hirotoniţi numai dintre aceia care nu au nici copii, nici nepoţi (Cod. I, 3, 42/41, 1). Potrivit acestei legi, episcopii nu mai pot dispune prin testament sau donaţie, sau prin orice alt mijloc, ca să înstrăineze ceva din averea pe oare au dobîndit-o după hirotonie, această avere aparţinând bisericii, căreia îi revine — ex lege — imediat după dobîndirea ei de către episcop, el primind-o ca reprezentant al Bisericii. După legea amintită, Justinian a repetat principiile stabilite de Dreptul canonic, prin Novela 131 din 545, interzicând în mod categoric episcopilor să poată dispune în favoarea rudelor sau altora, de averea mişcătoare sau nemişcătoare pe care au dobîndit-o sub orice formă, după hirotonie (Nov. 131, cap. 13). S-a îngăduit însă episcopilor să poată folosi din această avere pentru răscumpărarea captivilor, pentru hrana săracilor şi pentru orice alt motiv evlavios, sau în folosul Bisericilor.

Potrivit Novelei 123 cap. 19, toţi clericii, în afară de episcop puteau să aibă stăpînire asupra lucrurilor oare le-au revenit sub orice formă şi să le poată dona sau testa, potrivit legilor. Dar, dacă mureau fără testament şi fără succesor legitim, ei erau moşteniţi de Biserică, pe seama căreia fuseseră instituiţi, în conformitate cu dispoziţiile Novelei 131, cap. 13.

In privinţa, călugărilor, la început se aplicau aceleaşi dispoziţii care se aplicau clericilor, adică aveau libertatea să dispună în voie de averea lor.. Cu oarecare restricţii, introduse de împăraţii Valentinian şi Marcian, prin legea din anul 455, această libertate a* călugărilor a. fost reglementată de Justinian prin Novela 5. Justinian a hotărît că cel care se va face monah are voie să dispună în privinţa averii sale, cum va voi, înainte de a intra în mînăstire, dar după intrarea în miînăstire, nu mai are nici un drept asupra acestei averi (Nov. 5, cap. 3). Această dispoziţie a împăratului Justinian a fost întărită de sinodul I—II Constantinopol prin canonul 6. Numărul mare al celor oare se îndreptau spre monahism, în epoca aceasta de la Constantin cel Mare la Justinian, a contribuit mult la creşterea averii mînăstirilor.

Din cele de mai sus rezultă că, folosind mijloacele de dobîndire amintite, Biserica a ajuns să aibă un bogat patrimoniu.

Biserica a folosit deici toate mijloacele legale, îngăduite particularilor pentru dobîndirea averii. între aceste mijloace poate fi socotită şi *piesciipţiunea* (Usucapio, prescriptio longi temporia) prin care se înţelege dobîndirea dreptului de proprietate asupra unui lucru prin posesiunea continuă şi netulburată a lui, un anumit timp. Dreptul canonic în privinţa modurilor de dobîndire, a observat dispoziţiile dreptului roman. Deci pentru rescripţiune se cerea cauză justă (justa causa) şi bună credinţă (bona fides). Ca un privilegiu al averii bisericeşti, Justinian a hotărît pentru Biserică şi pentru testamentele cu scopuri evlavioase, la început un timp de prescripţiune de 100 de ani (Cod. Jus. I, 2, 23), care a fost redus apoi la 40 de ani (Nov. 131, c. 6; Basil. V, 2, **16, 3, 7).**

Astăzi fiecare biserică autocefală se conduce în privinţa modurilor legale de dobîndire, de legile Statului respectiv, care a acordat, cîteodată, anumite privilegii bunurilor bisericeşti, sau le-a tratat ca pe orice bun al unui particular.

5. Subiectul proprietăţii Bisericeşti

După recunoaşterea religiei creştine de către Constantin cel Mare la 313, s-a recunoscut Bisericii, odată cu existenţa ei legală, şi dreptul de a poseda un patrimoniu. Dar cu toată această recunoaştere a personalităţii juridice a Bisericii, şi a dreptului ei de a dobîndi avere, prin toate mijloacele îngăduite de lege, chestiunea subiectului proprietăţii bisericeşti a dat loc multor discuţii şi a dus la formularea a diferite teorii, îndeosebi în Apus. S-a susţinut că subiect al proprietăţii bisericeşti poate fi Mîntuitorul Hristos, un înger, un sfînt, săracii, comunitatea bisericească respectivă, autoritatea publică, adică Statul, Biserica întreagă sau papa, etc.

Chestiunea subiectului de drept de proprietate asupra bunurilor Bisericii, a fost soluţionată de împăratul Justinian prin legea din 20 oct. 530 (Cod. I, 26), reluată mai tîrziu prin. Novela 131, cap. 9 din 18 martie 538, cînd s-a lămurit cum trebuie să se procedeze pentru înlăturarea dificultăţilor care ar rezulta în privinţa celui îndreptăţit să moştenească' o liberalitate, pe care un creştin ar lăsa-o prin testament Mîn-

tuitorului Hristos, unui sfînt sau săracilor. Vom aminti totuşi cîteva din aceste teorii, pentru a vedea temeinicia sau netemeinicia lor.

a. **Biserica universală, subiect al proprietăţii bisericeşti.**

Pretenţia de superioritate a Bisericii Romei a încercat să se impună şi în legătură cu problema subiectului proprietăţii bisericeşti. Ea a găsit sprijinitori în câţiva canonişti, care susţin că proprietară a întregii averi bisericeşti este Biserica universală.

După ei, această teorie corespunde exact constituţiei bisericeşti şi este susţinută deopotrivă de Dreptul roman şi de Dreptul canonic. J. Vering admite că fiecare instituţie bisericească reprezintă în afară un subiect al bunurilor bisericeşti, dar că acest subiect, nu este independent. Bunurile Bisericii formează o ramură particulară a întregii averi a Bisericii, un fel de *peculium profecticium,* iar proprietară este Biseirca în totalitataa ei (în dreptul roman fiul nu putea dobîndii nimic pentru el, ci numai pentru tatăl, pentru pater famiiias, şi în cazul cînd tatăl constituie un patrimoniu fiului, trecîndu-i anumite bunuri, acestea formeau ceea ce se numeşte *peculium profecticium,* adică peculiu de la tatăl) (P. F. Girard Droit romain, Ed. 8-a, 1929, p. 152). Acestea însă rămîneau tot proprietatea tatălui. Aşa s-ar prezenta situaţia după susţinătorii acestei teorii şi cu Biserica particulară, care este capabilă să stea în justiţie, poate dobîndi bunuri, dar proprietatea trece imediat Bisericii universale, ei rămînîndu-i numai folosinţa. Acelaşi lucru se întîmplă cînd Biserica centrală îi constituie, bisericii particulare, un patrimoniu. Aceasta are numai folosinţa acestui patrimoniu, nu şi proprietatea, care rămîne tot Bisericii centrale. Autorii susţinători ai acesteii teorii, au considerat Bserica particulară ca un membru inseparabil al Bisericii universale şi cu «stationes fisei» care erau de sine stătătoare în cercul lor de activitate, însă toate erau numai părţi ale casei generale a Statului (N. Milaş, Drept, bis. p. 426).

Asemănarea poate fi folosită pentru a evidenţia raportul de dependenţă şi de independenţă • în acelaşi timp între Biserica centrală — aceasta este însă eparhia, nu întreaga biserică •— şi biserica particulară, dar din această dependenţă nu decurg aceleaşi consecinţe între biserica particulară şi Biserica centrală ca între Stationes fisei şi casa generală a Statului. în izvoarele Dreptului bisericesc se vorbeşte numai de biserici particulare sau locale, şi de averea fiecărei biserici în parte, averea uneia neputînd trece alteia, sau Bisericii centrale.

Partizanii acestei teorii recunqsc, că începînd de la Constantin cel Mare, împăraţii îmbrăţişând creştinismul, n-au avut pentru ce să intervină să reglementeze sau să modifice caracterul proprietăţii bisericeşti, ci dimpotrivă, ei au dat va'loare legală regulamentelor adoptate de Biserică, respectîndu-i concepţia în materie de proprietate. în timpul cît Biserica trăise separată de Stat, îşi agonisise un bogat patrimoniu, pe care-1 administra şi-1 folosea după norme proprii. împăraţii se găseau deci în faţa unui întreg sistem de dispoziţii canonice, pe care Biserica şi le fixase şi la care n-ar fi renunţat aşa de uşor. De aceea primele lor dispoziţii referitoare la chestiuni bisericeşti, reprezintă concepţia Bisericii asupra chestiunilor despre care tratau legile.

Acceptînd acest mod de a vedea, susţinătorii teoriei, că singură Biserica universală este subiect al întregii proprietăţi bisericeşti nu se menţin obiectivi şi la interpretarea textelor. Astfel, cuvintele «ad jus ac Dominium christianorum» din edictul lui Constantin şi Licinius din 312, ei le interpretează că s-ar raporta mai mult la Biserica universală decît la comunităţile creştine, deşi din text nu poate fi trasă o asemenea concluzie, tot astfel în privinţa textului edictului din Milan, din 313, în care termenii sînt mult mai defavorabili tezei lor. Aici este vorba de «corpus christianorum id est ecclesiarum», iar nu de Ecclesia. Cu toate acestea, ei afirmă că împăratul nu putea înţelege altfel expresia «corpus christianorum», decît ca Biserica universală, căreia îi revine proprietatea averii bisericeşti. Partea explicativă a expresiei corpul creştinilor «id est ecclesiarum» arată că trebuie să se înţeleagă toate bisericile particulare, cărora urma să li se restituie bunurile confiscate. Acestea sînt socotite ca subiecte ale proprietăţii bisericeşti, iar nu Biserica universală.

Aceeaşi concluzie s-a încercat să se scoată din Constituţia împăratului Constantin din anul 321, prin care a acordat Bisericii «factio testamenti passiva», capacitatea de a putea primi liberalităţi, prin acte de ultimă voinţă. Rivet recunoaşte că savantul comentator al Codicelui Teodosian, J. Codofredus comentează această lege spunând că ea a avut ca scop să dea posibilitatea să se lase legaţi oricărei biserici ortodoxe «ecclesiae cuicumque catholioae», dar adaugă că aceasta nu înseamnă că el a voit să stabilească o opoziţie între Biserica universală şi bisericile particulare. Biserica universală manifestindu-se numai prin instituţiile sale particulare, se poate foarte bine ca unei instituţii bisericeşti să i se atribuie proprietatea, fără ca prin aceasta să se admită că Biserica particulară este subiect de proprietate independent de Biserica universală.

Constituţia' împăraţilor Marc,ian şi Valentinian din anul 455, nu face nici o deosebire între Biserica şi capela martirilor, ceea ce înseamnă că acest text se referă şi tratează ca subiect de drept biserica particulară, iar nu Biserica universală.

Dreptul roman, în mod constant, a privit bisericile particulare ca subiect de drept. Dacă Biserica universală ar fi fost privită ca singur subiect al proprietăţii bisericeşti, nu s-ar putea explica ce rost au mai avut dispoziţiile pe care le întâlnim în legile şi novelele împăraţilor bizantini, din care se vede că nu se făcea nici o restricţie bisericilor particulare, în favoarea Bisericii universale, în privinţa dreptului de dobândire. Astfel, de dispoziţii găsim la Justinian, cînd hotărăşte ce se va întîmpla cu averea pe care episcopul sau clericul ar lăsâ-o prin testament pe numele Domnului nostru Iisus Hristos. Dacă Biserica centrală ar fi fost considerată ca proprietară a întregii averi bisericeşti, ar fi urmat ca acesteia să-i revină de drept cel puţin nuda proprietate, folosinţa sau «bonorum possesio» putînd xămîne bisericii locului. Dispoziţia novelei 131, cap. 9 este însă clară şi categorică, hotăriînd că în asemenea cazuri, proprietatea averii lăsată moştenire, trece bisericii locului în care testatorul şi-a avut domiciliul. Iar dacă cineva ar indica

moştenitor pe unul dintre sfinţi, sau iar lăsa un legat, fără să numească în mod special, loicul în care se află caisa pioasă, dar în acest loc sau cetate sînt mai multe case de rugăciune ale aceluiaşi sfînt, trebuie să se dea celei mai sărace. Dacă nu există casă de rugăciune cu hramul sffîntului trecut ca moştenitor în testament, în oraşul de reşedinţă al testatorului, să se caute dacă nu există vreuna în eparhia testatorului ; dacă se află, aceasta moşteneşte averea lăsată ; iar dacă nu se găseşte nici în cuprinsul eparhiei, atunci moştenirea se atribuie bisericii oraşului unde şi-a avut testatorul reşedinţa, pentru ca moştenirea să nu iasă din cuprinsul eparhiei.

Din aceste dispoziţii ale lui Justinian se vede limpede că pentru dreptul Bisericii Orientale, nu se mai poate pune problema dacă Biserica centrală poate fi considerată singura proprietară a bunurilor bisericeşti, ch-iar şi numai cu nuda proprietate — bunurile bisericilor locale constituind numai părţi ale averii totale ale Biserici. Nu s-ar mai fi ivit discuţie, cui să-i revină proprietate bunurilor lăsate de cineva prin testament, pe numele unui sfînt, al cărui hram nu l-ar fi avut nici o biserică din localitatea testatorului, dacă doctrina şi practica ar fi fost că Biserica centrală este subiectul proprietăţii tuturor bisericilor locale. Textul novelei este prea clar, pentru ca să se poată da loc altor interpretări, căci bunurile nu vor ieşi în nici un caz din eparhia testatorului. Din acest punct de vedere Dreptul bisericesc oriental se găseşte în deplină concordanţă cu izvoarele de Drept bisericesc, în timpul cînd Biserica nu era separată (N. Milaş, Dreptul bis. p. 427). în aceste izvoare fiecare biserică locală este arătată ca subiect al proprietăţii bisericeşti, dobîndită printr-un mijloc legal : donaţie, moştenire, testament, cumpărare etc.

Textul can. 38 şi 40 apostolic, al can. 24 şi 25 Antiohia, şi ale canoanelor 26/34 şi 35/41 Cartagina, arată limpede că fiecare biserică locală este considerată independentă şi persoană juridică completă, în raporturile cu celelalte biserici şi cu un al treilea, prezentîndu-se cu toate drepturile unui posesor. Potrivit dispoziţiei lui Justinian, bunurile bisericeşti nu pot fi trecute de la o biserică la alta, ca un drept al acesteia din urmă. Numai în virtutea dragostei se pot ajuta între -ele bisericile locale, dintr-o eparhie, sau eparhiile între ele. Astfel, atît din dispoziţiile canoanelor, cît şi din dispoziţiile legislaţiei lui Justinian, rezultă clar că Biserica întreagă nu poate fi proprietară a tuturor bunurilor bisericeşti, pentru că în acest caz nu ar mai fi nevoie să se facă distincţie între bisericile car-e aparţin diferitelor oraşe sau enorii, nici despre bisericile care sînt situate în locul sau enoria în care a murit testatorul, nici, în lipsa previziunii din partea testatorului între biserica pe care el ar fi iubit-o în mod excepţional şi ar fi cercetat-o, mai ales, de celelalte biserici.

Din punct de vedere patrimonial, legislaţia lui Justinian nu cunoaşte biserică, ci biserici. Pe lîngă bisericile locale, Dreptul Bisericii Orientale, recunoaşte că au drept de proprietate şi mînăstirile, azilele- de săraci, orfelinatele şi toate aşezămintele de binefacere cu caracter religios, care iau fiinţă cu aprobarea bisericii şi funcţionează sub controlul ei.

în dreptul lui Justinian, fiecare mînăstire este o persoană juridică proprietară a unui patrimoniu propriu, mărit şi cu bunurile monahilor, care odată cu intrarea lor în mănăstire, treceau acesteia toate drepturile lor patrimoniale, dreptul de proprietate al mînăstirii, absorbind pe acela al monahului (Nov. 5 c. 5; Nov. 76 pune. ; Nov. 23 c. 38, c. 42). Mînăstirea putea folosi toate modurile de dobîndire.

Imediat după încetarea persecuţiilor biserica a favorizat şi dezvoltarea operelor de caritate, dar mai ales cu începutul secolului V iau fiinţă multe instituţii de binefacere. Laici sau clerici generoşi, au întemeiat aşezăminte de caritate : spitale, azile etc., care au rămas totuşi proprietatea unei biserici sau a fondatorilor pînă în secolul V şi mai ales începutul sec. VI, cînd legislaţia lui Justinian le-a recunoscut personalitatea juridică independentă. Sf. Ioan Hrisostom însuşi a sprijinit organizarea acestor instituţii, cu patrimoniu separat, administrat cu economi, deosebit de cel al Bisericii, sub controlul episcopului. Patrimoniul acestor aşezăminte nu constituie o parte a întregii proprietăţi bisericeşti, grevată numai de o afectare specifică, ci el aparţinea în mod real instituţiei însăşi. Din cauza controlului şi supravegherii pe care le exercita episcopul asupra acestor aşezăminte, unii autori au tăgăduit personalitatea juridică a acestor aşezăminte de caritate. Dar după cum observă un alt autor (Cille. P., La personalite juridique en droit ecclesiastique, Malines, 1927, p. 26), aceştia ar fi trebuit să dovedească mai întîi că episcopul exercita supravegherea şi controlul în calitatea de proprietar sau reprezentant al Bisericii proprietare, iar nu cu singurul scop de a face să se respecte voinţa fondatorului. Fiecare din gestiunile distincte ale acestor aşezăminte apare nu numai ca o autonomie administrativă, avîind bugetul său aparte şi oameni special însărcinaţi cu administrarea lui, ci ca o adevărată autonomie patrimonială din punct de vedere al proprietăţii, ca şi din punct de vedere al administraţiei. Acestea sînt tot atîtea mici patrimonii independente (Salleilles, De la Personalite juridique, p. 149).

Aceste aşezăminte puteau primi donaţii, moşteniri, legate şi fidei comise; aveau dreptul să încheie un contract de emfiteoză cu o biserică sau cu un alt aşezămînt şi puteau moşteni pe administratorii lor morţi, fără testament (Cod. I, 2, 19 ; I, 2, 23 ; Nov. 13, c, 12 ; Nov. 5, c. 2 ; Cod, I, 2, 42, 3).

în legătură cu caracterul juridic al acestor aşezăminte, adică cine este adevăratul lor subiect de drept, s-a susţinut că aceste instituţii de caritate ar fi nişte colegii instituite de săracii şi infirmii îngrijiţi în ele, aceştia fiind adevăraţii proprietari ai bunurilor aşezămintelor, aceştia constituind subiectul de drept al proprietăţii instituţiilor.

Că aceste aşezăminte de caritate, nu pot fi asimilate unor corporaţiuni sau colegii formate din săraci şi infirmi îngrijiţi în ele, rezultă din însăşi natura lor, căci .infirmii, orfanii, călătorii, ca toţi cei care formează specificul fiecărei instituţii, n-au însărcinarea să administreze aceste instituţii. Ele n-au luat naştere prin voinţa comună a acestor beneficiari, ci prin actul episcopului care aprobă înfiinţarea unor asemenea aşezăminte, fixînd şi modul lor de administrare. Aşezămîntul însuşi este, aşadar, subiect al dreptului de proprietate.

In Biserica Orientală, după legislaţia bisericească şi legislaţia greco-romană, toate aceste instituţii, alături de bisericile locale şi de mînăstiri sînt subiecte ale dreptului de proprietate, independente, spre deosebire de biserica Romano-catolică, unde biserica centrală prin papa, este singura proprietară a tuturor bunurilor bisericeşti, bisericile particulare şi celelalte instituţii bisericeşti apărînd ca simple uzufructuare.

b. **Papa, subiect al întregii proprietăţi bisericeşti.** Avînd putere supremă în Biserică, papa îşi exercită această putere şi în domeniul bunurilor. După ce multă vreme s-a susţinut că proprietară a întregii averi bisericeşti este Biserica universală — fiindcă aşa după cum Biserica este una prin unitatea scopului pe oare-1 urmăreşte, unul trebuie să fie şi subiectul proprietăţii bisericeşti— prin Codex Juris Canonici s-a temperat această teorie, recunoscîndu-se că proprietatea bunurilor. aparţine scaunului apostolic, a acelor persoane morale care au dobîndit în mod legitim respectivele bunuri (Codex Juris Canonici. 1917, can. 1499, 62); dar în realitate situaţia a rămas aceiaşi, pentru că prin canonul 1518 s-a prevăzut că Pontiful roman este supremul administrator şi împărţitor al tuturor bunurilor bisericeşti. (Vezi Si art. 331 C.J.C. — 1983).

Această recunoaştere este egală cu dreptul de proprietate, căci nu se poate ca cineva să dispună şi să împartă un bun oare nu-i aparţine, asupra căruia nu-şi poate justifica titlul de proprietate. De altfel, Pontifului roman i s-a recunoscut şi rezervat dreptul de a conferi şi beneficiile în toată Biserica (C.J.C. can. 1431). în virtutea acestor drepturi Papa poate să dispună, prin urmare, de toate beneficiile şi de toate bunurile din Biserica Romano-catolică. Doctrina canonică ortodoxă leagă de personalitatea juridică recunoscută singuraticile biserici şi dreptul de proprietate, dreptul de administrare şi folosinţă, exercitate sub supravegherea şi controlul autorităţii bisericeşti superioare, supraveghere şi control care nu presupun dreptul de imixtiune, putînd impune — spre exemplu — trecerea unei părţi a averii de la o biserică la alta.

c. **Dumnezeu, Mîntuitorul Hristos, un înger sau un sfînt, subiect al proprietăţii bisericeşti.** Au fost autori care au susţinut că subiectul proprietăţii bisericeşti poate fi Dumnezeu, Mîintuitorul Hristos, un înger sau un-sfînt, sub protecţia căruia creştinii au pus o anumită biserică, cu toate bunurile ei, alegînduTl ca hram. Susţinătorii acestei teorii au luat ca act de plecare şi de sprijin asemănarea dintre «consacratio», actul prin care creştinii dau caracter de sfinţenie bisericii şi hramurilor ei, şi «dedicatio», actul prin care, după concepţia Dreptului roman, anumite bunuri erau trecute în proprietatea zeilor. In această asemănare s-a pierdut din vedere deosebirea fundamentală despre divinitate la creştini şi păgîni, şi că aceste două acte, consacratio şi dedicatio, nu dau naştere la aceleaşi consecinţe juridice. La romani, *dedicatio,* era un act solemn exercitat în numele poporului roman, printr-un magistrat superior sau prin magistraţi speciali (duoviri aedi dedicandae), cu intervenţia unui Pontif, prin care un lucru, temporar ieşea complet din patrimoniul particularilor şi rămînea complet «extra comercium», dar în proprietatea statului, care trebuia să-i respecte scopul religios.

Prin *consacratio,* aşadar, bunurile consacrate dobîndesc caracter de sfinţenie, dar nu ajung proprietatea statului şi nu sînt excluse complet din circuitul comercial. în anumite condiţii, unele obiecte cu caracter de sfinţenie, pot fi ipotecate, vîndute, etc. (vezi Cod. I, 2, 21 ; Nov. 120, c. LI), lucru ce nu s-ar mai fi putut dacă ar fi ajuns proprietatea lui Dumnezeu. Proprietar al lucrurilor sfinţite, după cum am văzut ajunge fiecare biserică locală în parte.

Concepţia aceasta, că prin consacrare locaşul destinat cultului trece în proprietatea parohiei, se desprinde şi din Statutul pentru organizarea şi funcţionarea Bisericii Ortodoxe Române, art. 177, în care se prevede că «O biserică particulară, imediat după sfinţirea ei trece în proprietatea şi folosinţa parohiei, cu tot terenul şi clădirile afectate ei».

Concepţia creştinilor despre divinitate nu îngăduie să se atribuie oricărei persoane a Sfintei Treimi, calitatea de proprietară a bunurilor bisericeşti. Dacă s-ar admite spre exemplu, că Mîntuitorul Hristos este proprietar, implicit s-ar admite că El este egal celorlalţi oameni s-au persoane juridice şi că poate fi supus la drepturi şi datorii. Dar, Dumnezeu, Mîntuitorul Hristos, nu se poate găsi în raporturi juridice din care să rezulte pentru El drepturi şi datorii.

In Dreptul roman se putea atribui zeilor proprietatea lucrurilor ce li se dedicau, pentru că aceştia erau priviţi ca persoane fizice cu existenţă materială ca şi oamenii, iar nu persoane cu totul spirituale, în afară, de legăturile materiale, cum socotesc creştinii pe Dumnezeu. Susţinătorii acestei teorii au crezut că pot înlătura acest inconvenient dacă spun că Dumnezeu ca fiinţă spirituală, nu este proprietarul bunurilor bisericeşti în mod nemijlocit, ci prin intermediul sfinţilor, care, avînd calităţi omeneşti pot sta în raporturi legale cu ceilalţi oameni sau cu celelalte persoane morale, şi astfel pot ajunge proprietari ai bunurilor bisericeşti. După învăţătura Bisericii Ortodoxe, sfinţii sînt întradevăr mijlocitori pe lîngă Dumnezeu pentru creştini, dar din această situaţie nu se poate trage concluzia că şi Dumnezeu se poate folosi de sfinţi pentru a dobîardi proprietatea asupra lucrurilor bisericeşti, consacrate de creştini. De altfel Dumnezeu nu are nevoie de nici un act de consacrare şi nici de un mijlocitor ca să ajungă proprietar al bunurilor pămînteşti. în afară de aceasta, sfinţii înşişi nu pot fi subiecte de drepturi patrimoniale după moarte. Am văzut în ce sens trebuie înţeleasă şi executată o dispoziţie testamentară prin care cineva instituie un sfînt ca moştenitor, sau lasă un legat.în favoarea lui, potrivit legislaţiei lui Justinian (Cod. I, 2, 25/26, § 1). Nu ajungeau proprietari ai bunurilor constituite, Mîntuitorul Hristos sau sfîntul oare fusese instituit moştenitor, ci Biserica locală sau eparhială, care ar fi avut hramul sfîntului în favoarea căreia fusese făcut legatul.

d. **Comunitatea bisericească, subiect al proprietăţii bisericeşti.** Reforma lui Luther, prin accentuarea spiritului laicizant în Biserică a avut urmări şi în privinţa atribuirii calităţii de proprietar al averii bisericeşti. Potrivit acestei concepţiuni, unii eanomişti au susţinut că subiect al proprietăţii bisericeşti este comunitatea bisericească formată din toţi creştinii unei parohii. Dar N. Milaş susţine că după Dreptul canonic al Bisericii Orientale, «comunitatea bisericească nu poate fi subiect al

proprietăţii bisericeşti, fiindcă atunci s-ar putea contesta Bisericii personalitatea juridică» (N. Milaş, Dr. B. p. 425).

Din legislaţia lui Justinian, se vede că, în concepţia creştinilor Biserica, lăcaş de închinare, era socotită subiect al dreptului de proprietate. Aceasta putea să moştenească o liberalitate testamentară, iar nu comunitatea creştinilor. Numai aşa se explică de ce în cazul cînd dispoziţia testamentară era lipsită de precizie, liberalitatea se atribuia Bisericii pe care testatorul o cercetase mai des. In termenii folosiţi de Justinian, nu poate fi vorba de corpul creştinilor din enorie, ci de locaşul sfînt. După doctrina şi practica Dreptului Bisericii Ortodoxe Orientale, dacă membrii comunităţii creştine ar fi proprietari ai averii bisericeşti, ei ar trebui să se bucure în acelaşi timp şi de dreptul de administrare şi folosire a acestei averi, acest fapt fiind o consecinţă directă a dreptului de proprietate. Dar canoanele acordă aicest drept, numai clericilor nu şi laicilor. Laicii pot numai colabora la administrarea averii bisericeşti, ei fiind datori să înzestreze cu cele de trebuinţă bisericile şi pe preoţii lor. Din faptul acesta însă, că membrii comunităţii se îngrijesc de biserică şi contribuie prin darurile lor la agonisirea averii bisericeşti, nu se poate ajunge la concluzia că dreptul de proprietate asupra acestor averi revine comunităţii. «Căci deşi membrii comunităţii bisericeşti au dat contribuţii pentru scopuri bisericeşti, totuşi ei n-au dreptul să dispună independent de acestea, ci numai cu aprobarea autorităţilor bisericeşti care au supravegherea supremă peste fiecare biserică locală în parte» (N. Milaş, Dreptul Bis. p. 426). Chiar acolo unde comunităţile bisericeşti, parohiale, exercită dreptul de administrare şi conducere asupra averii bisericilor, ele nu exercită acest drept în calitate de proprietar, ci ca reprezentanţi ai acelei averi. Şaguna, deşi consideră pe Mîntuitorul Hristos, proprietar al averii bisericeşti, explică bine raportul comunităţilor cu averea bisericească pe care o administrează. «Dreptul care *compete* (este de competenţa) parohiilor singuratice spre a administra şi conduce averile lor parohiale -— spune Şaguna — este indiscutabil... Dar cînd stabilim acest principiu de drept în favoarea comunelor- bisericeşti parohiale atunci totodată trebuie să observăm şi aceea că comunele bisericeşti parohiale nu exercită acest drept de admioistraţiune şi conducere a averilor bisericilor lor ca proprietari ai acelor averi bisericeşti, căci acelea după înfiinţarea lor au ieşit din posesia binefăcătorilor şi au trecut în posesia bisericii lor, şi au căpătat denumirea de «averi domneşti şi ale săracilor»; ci comunelor parohiale le compete (conferă) acest drept ca unor reprezentanţi ai acelor averi» (Compendiu de Drept canonic, Ed. a 3-a, 1913, p. 169). Exercitînd dreptul de administrare asupra averii bisericeşti, comunităţile nu se pot sustrage controlului episcopului respectiv care trebuie să se convingă dacă administrarea şi folosirea averii bisericeşti se face potrivit rînduielilor stabilite de sfinţii Părinţi în canoane.

Din legislaţia lui Justinian cu deosebire se vede că nu comunităţile, ci bisericile şi casele pioase ca locaşuri s-au bucurat de dreptul de proprietate asupra averii bisericeşti (Cod. I, 2, 15), ca persoane juridice.

Legislaţia bizantină a fost cît se poate de favorabilă în privinţa recunoaşterii personalităţii juridice bisericilor şi caselor pioase. Se recu-

noştea personalitatea juridică unei case pioase, cîteodată chiar înainte de a fi luait fiinţă. Era de ajuns ca cineva să facă o donaţie unui aşezămînt care se va construi mai tîrziu, pentru ca acest aşezămînt să fie socotit ca şi cum ar fi luat fiinţă şi să dobîndească bunuri imediat, după transcrierea sau insinuarea acelei donaţii. înainte de legislaţia lui' Justinian, prin care s-a reglementat în cele mai mici amănunte, condiţiile în care poate fi construită şi apoi administrată o mînăstire, împăratul Zenon dăduse o constituţie, prin oare stabilea că cineva poate să facă donaţie de lucruri imobile sau mobile, unui aşezămînt care se va construi mai tîrziu, oare nu exista deci' în momentul donaţiunii (Cod. I, 2, 15).

Donaţia trebuia transcrisă, căci pe baza transcrierii donatorul putea fi constrîns de episcop să construiască instituţia pentru care donase, iar în cazul cînd nu reuşea el, rămîneau obligaţi să realizeze aceasta moştenitorii lui. In schimb, donatorul dobîndea un drept de administrare asupra instituţiei întemeiate şi asupra bunurilor dona_te, ceea ce putea constitui un motiv de emulaţie, pentru a face donaţie bisericilor şi aşezămintelor cu scop evlavios.

Acest drept de administrare nu însemna însă drept de proprietate al fondatorilor, laici sau clerici, asupra bunurilor care prin consacrare dobîndeau caracter de sfinţenie şi treceau în proprietatea Bisericii, căci administrarea se făcea sub controlul episcopului. Au fost desigur şi exagerări, cînd fondatorii s-au considerat mai departe proprietari ai instituţiei întemeiate, de care dispuneau ca de oricare alt bun din proprietate. Aceste exagerări, împotriva cărora a luat atitudine energică autoritatea bisericească nu poate îndreptăţi teoria că laicii, comunităţile, pot fi subiect al proprietăţii bisericeşti..

Nici existenţa epitropilor cu atribuţiuni în administrarea bunurilor bisericeşti nu contrazice aceasta. Epiltropii sînt aleşii creştinilor mireni nu ca reprezentanţi ai averii bisericeşti, oi ca reprezentanţi ai mirenilor, pentru a colabora cu preotul la conducerea şi administrarea acelei averi. Conducerea tuturor afacerilor bisericeşti, deci şi administrarea averii este rezervată ierarhiei. Laicii, a căror poziţie «în biserică este determinată de organizaţia fundamentală .a Bisericii, prin care se prescriu raporturile dintre drepturile ambelor părţi ale Bisericii)) (N. Milaş, Op. cit., p. 182), sînt chemaţi numai să colaboreze la conducerea acestor afaceri.

Statutul pentru organizarea şi funcţionarea Bisericii Ortodoxe .Române, din februarie 1949, prin art. 186 declară persoane juridice de drept public, parohiile, protopopiatele, mînăstirile, episcopiile, mitropoliile. Aceasta înseamnă că proprietar al averii bisericeşti nu este instituţia : biserica sau mînăstirea, nici oficiul : oficiul parohial, protopopesc, episcopal, mitropolitan sau patriarhal, cum ar rezulta din canoane şi legislaţia bizantină (can. 40 ap. ,• 24, 25 An/tioh ; Novela 120, 121 a Îmi Justinian), ci fiecare parohie, protopopiat, mînăstire, episcopie, mitropolie şi patriarhie, adică Biserica întreaga. Pe de altă parte, art. 41 din Statut precizează că «parohia este comunitatea bisericească a credincioşilor, clerici şi mireni, de religie creştină ortodoxă, aşezaţi pe un anumit teritoriu, sub conducerea unui preot paroh». De aici s-ar pu-

tea deduce ca proprietar al bunurilor sau averii bisericeşti parohiale este «comunitatea creştinilor, clerici şi mireni» care formează parohia.

Dacă la acestea am adăuga dispoziţia art. 37 din Legea pentru regimul general al cultelor religioase din Republica Socialista România, din 4 august 1948, unde se prevede că în caz de trecere a credincioşilor de la un cult la altul, trece cu ei în mod proporţional şi averea, am putea deduce că într-adevăr în Biserica Ortodoxă Română şi în Republica Socialistă România s-a admis teoria că comunitatea credincioşilor este subiect al proprietăţii bisericeşti. Acest principiu adoptat de Legea pentru regimul general al cultelor a'fost stabilit nu ca să admită o anumită teorie asupra subiectului proprietăţii bisericeşti, ci ca să rezolve în modul cel mai echitabil cu putinţă şi unitar, dificultăţile care ar putea rezulta în privinţa averii, în cazul trecerii credincioşilor de la un cult la altul, căci neavînd toate cultele aceeaşi doctrină în privinţa subiectului proprietăţii bisericeşti, nu s-ar fi putut ajunge niciodată la o soluţie unitară şi echitabilă. De altfel, dezlegarea diată de lege pentru regimul general al cultelor, corespunde faptului că nici un cult nu poate să facă abstracţie, indiferent de concepţia pe care ar avea-o despre subiectul proprietăţii bisericeşti, — că anume averea bisericească este supusă, cînd este vorba de folosire, scopului pentru care se admite dobîndirea de avere, adică întreţinerea cultelor şi clerului, prin urmare, dreptul de proprietar, cu privire la averea bisericească, nu se exercită după voinţa testatorului, ci după normele stabilite în strînsă legătură cu scopul averii.

Din cele de mai sus rezultă clar că nu pot ajunge subiect al proprietăţii bisericeşti, comunităţile credincioşilor, dreptul de proprietate recunoscut într-o asemenea măsură laicilor asupra bunurilor ce formau patrimoniul unui aşezămînt evlavios întemeiat de ei, de către legislaţia bizantină, fiind o măsură cu caracter provizoriu, pentru încurajarea folosirii averii în scopuri evlavioase. Dreptul canonic al Biserici n-a confirmat o asemenea practică, potrivit căreia — laicii deci şi comunităţile credincioşilor laici —• ar putea avea în proprietate bunuri bisericeşti.

e. Statul, autoritatea publică subiect al proprietăţii bisericeşti. Ca urmare a concepţiei introduse de protestantism şi a doctrinei oare exagerează consecinţele principiului suveranităţii absolute a Statului, s-a susţinut că proprietar al averii bisericeşti nu poate să fie decît Statul. Am văzut că Biserica a posedat bunuri atît înainte cît şi după recunoaşterea creştinismului ca religie a Imperiului. Am. văzut că dreptul de existenţă implică dreptul de proprietate. Ca atare Statul nu poate pretinde dreptul de proprietate asupra bunurilor bisericeşti, deci în măsura în oare ar putea pretinde dreptul de proprietate asupra averii particularilor. Cu alte cuvinte, nu poate avea acest drept asupra bunurilor bisericeşti. Atît din prevederile canoanelor Bisericii, cît şi din dispoziţiile legilor romano-bizantine se vede că totdeauna s-a făcut distincţie între bunurile Bisericii, care s-au bucurat de anumite privilegii de care nu puteau beneficia şi bunurile particularilor — şi între bunurile Statului (Nov. 131, 10—15; Basil. 5 tit. 3). De altfel, principiile Dreptului roman, nu îngăduiau ca asupra aceluiaşi lucru, doi să exercite în acelaşi.

tmp, în mod complet proprietatea şi posesiunea (Dig. 13, 6, 5, § 15 ,• Basil. V, 13, 1).

Vom vedea, cînd vom. vorbi despre administrarea averii bisericeşti •că autoritatea publică poate-să exercite anumite drepturi asupra acestei averi îndeosebi dreptul de conitr-ol, spre a se conviîige că averea Bisericii şi mai ales sumele pe care el le-a pus la dispoziţie nu sînt folosite în scopuri străine de misiunea Ei, în scopuri în oare ar fi în mod evident împotriva intereselor Statului. Din acest drept de control nu se poate ajunge la concluzia că Statul este proprietar al averii bisericeşti. Căci dreptul de control nu naşte dreptul de proprietate. Nici episcopii n-au putut ajunge să fie recunoscuţi ca proprietari ai bunurilor bisericeşti din eparhia lor, pe motivul dreptului de control pe care-1 exercită în mod canonic asupra acestor bunuri. Aceeaşi lipsă de temei o are şi susţinerea că Statul, autoritatea publică, este subiectul proprietăţii bisericeşti.

Din însăşi privilegiile de care s-au bucurat bunurile bisericeşti, se vede că dreptul de proprietate, recunoscut fiecărei biserici locale, fiecărei m'înăstir'i şi fiecărui aşezămînt cu scop evlavios, în parte s-a recunoscut şi s-a exercitat în strîosă legătură cu scopul averii bisericeşti.

Să vedem care au fost privilegiile de care s-au bucurat, în mod deosebit bunurile bisericeşti.

f. Privilegiile averii bisericeşti. Atitudinea binevoitoare a împăraţilor creştini faţă de Biserică, ajutînd-o să-şi mărească patrimoniul, s-a manifestat nu numai prin restituirea averilor care-i fuseseră confiscate în timpul, persecuţiilor şi prin donarea altor bunuri din patrimoniul lor particular sau al Statului, ci şi prin ocrotirea averii bisericeşti de diferite impozite, la care erau supuse bunurile celorlalte asociaţii recunoscute în Stat, şi ale particularilor. Legile romane recunoşteau astfel de scutiri acordate cîtorva categorii de profesiuni (Cod. Theod. VI, 35 ; VI, 2; 13, 3) aşa încît acordînd şi Bisericii, se arăta că ea este preţuită tot atît.cît erau acele profesiuni. Faţă de Biserică asemenea scutiri puteau fi socotite mai degrabă o reparaţie «pentru cofiscările pe care ea le îndurase în primele trei secole».

O primă măsură pentru favorizarea proprietăţilor bisericeşti prin scutire de impozite, a luat împăratul Constantin cel Mare prin legea din anul 315, prin care odată cu bunurile lui particulare şi oasele a doi demnitari — Eusebiu, fost consul, şi Arsaciu —, a scutit bisericile ortodoxe de impozitele la care ar fi fost obligate pe baza legilor în vigoare (Cod. Theod. XI, 1, 1). Aceasta a fost interpretată în mod diferit în privinţa întinderii ei. Unii autori susţin că prin ea s-a hotărît ca toate averile mobile şi imobile care aparţin Bisericii să fie scutite de orice impozite ordinare (N. Milaş, Op. cit., p. 432). A . Ferradou (Des biens des monasteres a Byzance, p. 217) afirmă că împăratul Constantin cel Mare a acordat Bisericii o imunitate completă oare n-a fost însă respectată, cu toate străduinţele Bisericii de a-şi scăpa bunurile de impozite. Alţii (Rivet, Op. cit., p. 77, 78) cred ~că textul legii nu se pretează la această interpretare ci se referă numai la lăcaşurile bisericilor, nu şi la bunurile lor mobile şi imobile. Căci dacă intenţia împăratului ar fi fost să scutească toate bunurile bisericeşti, n-ar fi zis simplu «Eccle-

sias», ci ar fi zis «res ecclesiarum», folosind termenul «res», aşa cum a folosit pentru determinarea averii lui particulare. Această interpretare corespunde într-adevăr mai mult termenilor în care este redactată legea, acest punct de vedere fiind întărit în acelaşi timp şi de măsuri ale împăraţilor următori, din'oare se poate vedea că Biserica nu s-a bucurat de o scutire generală de impozite, pentru tot patrimoniul ei. Astfel, împăratul Constantin, prin legea din 360, nu rezolvă favorabil cererea episcopilor adunaţi la sinodul de la Armini, de a scuti de impozitul funciar bunurile bisericeşti. El scuteşte Biserica şi pe clerici, numai de sarcinile umilitoare «munera sordida» sau de sarcinile noi sau extraordinare (Cod. Theod. XVI, 2, 35) ; menţine însă toate celelalte sarcini, de unde se vede că atît clericii cît şi bunurile bisericeşti nu se bucurau de o scutire completă de impozite. împăratul Iulian Apostatul, a abrogat toate privilegiile acordate Bisericii, de împăraţii Constantin şi Constantin revocînd şi confiscînd toate donaţiile şi liberalităţile pe care aceştia şi particularii le făcuseră Bisericii (Cod. X, 3, 1; XII, 1, 50; XIII, 1, 4). După afirmaţia istoricului Sozomen (Ist. Bis. VI, 3), repunerea Bisericii şi creştinilor în drepturile pe care le aveau înainte de Iulian, a făcut-o împăratul Jovian. Dar o lege care să prevadă scutirea proprietăţii bisericeşti de sarcinile care erau impuse proprietăţilor particulare, a publicat, pentru Occident, în anul 382, împăratul Valentinian (Cod. Theod. XL, 16, 15), cu o întreagă listă de «munera sordida», de care erau scutite bisericile ; iar pentru Orient, împăratul Teodosie I, în anul 390 (Cod. Theod. XI, 16, 18). Din redactarea acestor legi, se vede că aceşti împăraţi au înţeles să scutească numai de «munera sordida», nu şi de sarcinile extraordinare de la care nu se putea sustrage nimeni. Biserica însăşi a renunţat la scutirea completă de impozite, fiindcă era pătrunsă de dorinţa de a contribui din partea ei la cerinţele financiare ale Statului (N. Milaş, Op. cit., p. 432).

După moartea împăratului Teodosie, ameninţările barbarilor împuţinîndu-se şi ca urmare Statul nemaiavînd nevoie ,aşa de mare pentru întreţinerea armatei, s-a dat Bisericii scutirea şi de sarcini extraordinare, rămînînd astfel impusă numai la impozitele ordinare. împăratul Honoriu, pentru Occident, a dat o serie de legi, prin care confirma şi urmărea să impună respectarea acestor privilegii, chiar prin aplicarea de amendă (Cod. Theod. XVI, 2, 29, 30; XI, 16, 21, 22). Observînd că amenda nu impunea respectarea privilegiilor a înlocuit amenda cu «exilio perpetuas deportationis» (Cod. Theod. XVI, 2, 40).

în Orient, succesorul lui Arcadius, împăratul Teodosie II, a recunoscut Bisericii scutirea de sarcinile înjositoare, dar le-a mai redus numărul, întreţinerea drumurilor şi podurilor nemiaifiind socotită (Cod. Theod. XV, 3, 6). El a scutit însă cîteva biserici chiar de impozitele ordinare. A^stfel a favorizat Biserica din Tesalonic (Cod. Theod. XI, 1, 33), dar acordîndu-i acest privilegiu, a făcut-o atentă ca să nu facă din el un mijlie de a păgubi Statul, anunţând ca bunuri ale ai, şi proprietăţi ale altor biserici, sau ale particularilor. De" scutiri speciale sau mai bucurat biserica din Constantinopol, şi cea din Alexandria, prima formînd obiectul unei atenţii deosebite din partea împăraţilor. în

general, Biserica nu plătea decît impozitele ordinare, fiind scutită de contribuţiile extraordinare şi de cele umilitoare.

De altfel, fără a atinge principiul că Biserica plăteşte numai contribuţiile obişnuite, ordinare, împăraţii găseau mijlocul să o facă să plătească orice contribuţie dacă aveau nevoie, declarînd ordinară o contribuţie, care mai înainte fusese umilitoare. Prin aceasta Biserica era constrînsă să plătească o contribuţie pentru care mai înainte fusese scutită. Astfel, împăraţii Honorius şi Teodosiu, prin legea din anul 412, au scutit Biserica de contribuţiile pentru întreţinerea drumurilor şi podurilor, aceste sarcini fiind socotite «munera sordida», dar, aceiaşi împăraţi, puţin mai tîrziu, în anul 423, declară că aceste contribuţii nu sînt umilitoare, şi prin aceasta obligă bisericile să le îndeplinească (Cod. Just. I, 27). La fel a procedat şi Valentinian III şi Justinian, care au menţinut scutirea de sarcinile înjositoare, dar au restrîns numărul acestora, dar ridicînd caracterul de «sordida» la multe dintre contribuţiile care avuseseră acest caracter mai înainte. De cele mai multe ori, împăraţii au procedat la asemenea măsuri, determinaţi de nevoile imperiului, nu de vreo pornire duşmănoasă împotriva Bisericii. Valentinian spune chiar că nu pot fi înjositoare contribuţiile prin care se ajută la înălţarea imperiului. De aceea' prin legea din anul 445, a impus şi bisericilor să procure cai şi căruţe pentru transporturi şi cele trebuincioase armatei (Cod. Just. I, 2, 11).

împăraţii recunosc însă că folosul pe care-1 are imperiul, sub această formă de la bunurile bisericeşti, este mult mai mic decît acela care formează scopul lor principal, şi anume de a ajuta pe cei nevoiaşi, pe săraci, pe infirmi, pe suferinzi, pe văduve şi pe orfani. Pentru aceasta ei întăresc privilegiile de care s-au bucurat bisericile şi bunurile lor, oprind micşorarea lor pentru viitor. In acest sens a hotărît împăratul Marcian, în anul 451 (Cod. Just. I, 2, 12).

Justinian a păstrat şi a trecut în colecţiunea lui de legi privilegiile acordate Bisericii, clericilor şi bunurilor lor de împăraţii anteriori, dar nu le-a sustras obligaţiei impozitelor de pe urma cărora impozitele Statului ar fi scăzut. Astfel a menţinut scutirea de sarcinile umilitoare —• munera sordida — şi de contribuţiile extraordinare (Nov. 131; c. 5), dar a schimbat caracterul • unor contribuţii sau impozite, declarînd contribuţii -ordinare pe unele care mai înainte erau socotite umilitoare, cum a fost cazul cu întreţinerea drumurilor şi podurilor. în legătură cu limita pînă la care înţelegea împăratul Justinian să respecte privilegiile recunoscute bunurilor bisericeşti, măsura luată prin Novela 46 este lămuritoare. Căci deşi el interzisese înstrăinarea imobilelor bisericeşti, totuşi prin Novela 46 el a îngăduit înstrăinarea acestor imobile, dacă Biserica nu avea alte mijloace diin care să-şi plătească impozitele. De asemenea, prin Novela 37, împăratul Justinian, araită că bunurile arienilor să nu fie date Bisericii Ortodoxe decît cu obligaţia de a plăti impozitele pe care le plăteau ereticii. Iar bunurile curiale, care ar ajunge în proprietatea Bisericii, să fie scutite numai de impozitele «descriptio lucrativorum», un impozit destul de uşor, de patru sicii pe an ; de toate celelalte impozite datorate pentru aceste imobile, legea nu spune nimic, ceea ce înseamnă că împăratul a înţeles ca ele

să rămînă obligatorii (Nov. 131). Tot astfel, in urma scutirii, celor 1100 magazine din Constantinopol, cu al căror venit să se îngrijească, de înmormântarea celor săraci (V. Nov. 59 prefaţa), s-a hotărît ca toate celelalte magazine să plătească impozitele datorate fiscului (Nov. 43 § 1). Mînăstirile şi aşezămintele cu scopuri evlavioase, erau obligate să plătească impozitul funciar, (Nov. 43 § 1). Aceeaşi atitudine rezultă din Novela 120 cap. 7 § 1, prin care s-a îngăduit mînăstirilor, care ar fi prea mult datoare, pentru impozite, să poată înstrăina acel imobil din veniturile căruia nu se poate acoperi impozitele către fisc.

Biserica, supusă fără nici o dificultate legilor fiscale, stabileşte un criteriu pentru aprecierea măsurilor care pot fi luate în legătură cu bunurile bisericeşti, făcînd distincţie între impozitul pe care-1 plăteşte fără rezervă, pentru terenurile Bisericii, pe care împăratul le poate lua oricînd şi el nu s-ar opune, dar singură nu i le dă, şi între templul lui Dumnezeu pe care el nu-l va lăsa să se ia, şi cu atît mai mult nu-l va da arienilor, cum ar fi voit Auxenţiu (Migne P.L. XVI, col. 1060).

Un alt privilegiu recunoscut bunurilor bisericeşti, îndeosebi locaşurile de cult, era aşa numitul drept de azil (jus asyli, imunitas lbcalis ecclesiarum), potrivit căruia nu puteau fi ridicaţi cu forţa cei care se refugiau aici, cînd erau urmăriţi pentru fapte care puteau fi sancţionate chiar prin pedeapsa capitală. Prin aceasta Biserica nu s-a transformat în apărătoarea răufăcătorilor şi criminalilor, în sensul de a-i scuti de pedeapsă — fiindcă şi ea le aplica cele mai aspre pedepse —, ci a folosit acest drept de azil, ca mijloc pentru îndulcirea pedepselor prevăzute de legile romane, şi îndeosebi pentru înlăturarea pedepsei cu moartea. Episcopii nu liberau pe refugiaţi, decît după ce obţineau din partea autorităţilor, promisiunea că nu vor fi condamnaţi la moarte. Dreptul de azil nu este prin urmare un privilegiu al bunurilor bisericeşti în general, şi n-a avut vreo urmare în privinţa măririi sau micşorării patrimoniului Bisericii.

în legătură ou privilegiile de oare s-au bucurat bunurile bisericeşti, se amintesc Clericii şi bunurile lor. La început toţi clericii erau scutiţi de orice sarcini publice, dar observîndu-se că mulţi dintre cei bogaţi se fac clerici numai pentru a se sustrage împreună cu averile de care dispuneau, îndatoririlor publice, curînd s-a făcut o distincţie între clericii oare nu aveau nici un fel de avere personală şi trăiau din venitul de la slujbe sau din venitul clădirilor, —• aceştia nu erau impuşi — şi între clericii care aveau şi avere personală — aceştia au fost obligaţi să plătească sarcinile publice. Cei dintîi, cei fără avere personală, au fost scutiţi, fiindcă s-a socotit nepotrivit ca, impunîndu-li-se lor sarcini să sufere bunurile bisericeşti din veniturile cărora trăiau şi ei.

Am insistat mai pe larg asupra privilegiilor recunoscute averii bisericeşti, pentru ca din dispoziţiile care au stabilit aceste privilegii, să înţelegem exact importanţa măsurilor care pot fi luate oricînd de Stat, faţă de bunurile bisericeşti. Impunerea averii bisericeşti la aceleaşi sarcini la care Statul impune, pentru nevoile bugetului general, toate bunurile, ale instituţiilor sau particularilor, nu poate fi interpretată ca

fiind pornită dintr-o atitudine duşmănoasă. Locaşurile de cult şi cimitirele nu intră însă între bunurile producătoare de veinit şi de aceea nici nu pot fi impuse ca celelalte bunuri, ci ţinînd seama de scopul lor şi în funcţie de regimul creat legal de Stat faţă de aceste bunuri.

6. Organele competente de administrare a averii bisericeşti

In privinţa administrării averii bisericeşti nu putem găsi de la începutul Bisericii norme definitive. Stabilirea normelor a fost în funcţie de patrimoniul Bisericii. Un patrimoniu restrîns, format mai mult din obiecte mobile, cum a avut Biserica la început, nu reclama un complicat sistem de administrare, aşa cum s-a ajuns mai tîrziu, cînd patrimoniul Bisericii s-a mărit şi a cuprins nu numai bunurile mobile ci şi imobile. La început nici nu se concepea o separare între averea clericilor şi averea Bisericii, totul constituind o pungă comună, din oare se asigura deopotrivă întreţinerea cultului, a clericilor şi a săracilor. Mijloacele pentru strîngerea acestor bunuri, le formau darurile credincioşilor, între care unele erau zilnice, altele săptămînale şi altele lunare. Primele două se aduceau la altar, iar cele lunare se aduceau la casa sau tezaurul .comun. Vieţii în comun, care a fost primul mijloc prin care clericii şi-au primit întreţinerea i-au urmat colectele, care se făceau chiar din timpul sfinţilor Apostoli (I Cor. 16). Colectele n-au înlăturat însă celelalte mijloace, darurile şi ofrandele credincioşilor, oare au procurat din abundenţă, cele necesare pentru cult şi întreţinerea clerului.

Patrimoniul Bisericii, atît cît s-a putut agonisi la început era administrat fără prea multe reguli de contabilitate, şi numai cu multa cinste, de către episcop, cU ajutorul clerului de care avea nevoie pentru păstorirea comunităţilor creştine, grupat în jurul episcopului, la catedrala episcopală. Din canoanele apostolice ca şi din Constituţiile apostolice, — care se găseau deja grupate în colecţii la sfîrşitul secolului III — se poate deduce concepţia pe care şi-o stabilise Biserica pe baza experienţei, în privinţa administraţiei patrimoniului ei.

Constituţiile apostolice (Cartea II, cap. 25, 27, 35), nu îngăduie să se ceară socoteală episcopului pentru felul cum se administrează şi întrebuinţează averea bisericii, căci el va da seamă înaintea lui Dumnezeu. Canoanele Sfinţilor Apostoli, de asemenea, hotărăsc ca episcopul să poarte grijă de toate lucrurile bisericeşti, şi să le administreze ca şi cum ar fi supravegheat de Dumnezeu (Can. 38). Lui nu-i este îngăduit să-şi însuşească ceva din acestea, în afară de ceea ce i se cuvine pentru întreţinere, şi nici să dea rudelor. Dispoziţia aceasta a canonului apostolic, ca şi cea din Constituţiile apostolice, potrivit căreia episcopul este singurul administrator al averii bisericeşti, n-a rămas însă ca un principiu neschimbabil, ci fără a se tăgădui dreptul episcopului, s-au luat măsuri noi cît mad potrivite pentru o bună administrare a averii bisericeşti. După ce numărul credincioşilor a crescut şi patrimoniul Bisericii s-a mărit cu clădiri şi cu terenuri întinse, episcopul a fost nevoit,

să-şi ia ajutoare pentru administrarea acestor bunuri. Uşurarea episcopului în administrarea averii eparhiei s-a realizat sub două forme : pe de o parte prin funcţionarea unor organe ajutătoare ale episcopilor ca executanţi ai dispoziţiunilor acestora — adică diaconii —, pe de altă parte prin descentralizare, prin creare de parohii de sine stătătoare, independente ai căror preoţi săvîrşeau slujbele religioase pentru credincioşii respectivi, funcţionând cu caracter permanent. Această situaţie a făcut ca odată cu apariţia parohiilor în organizaţia Bisericii, adică în secolul III şi îndeosebi în sec. IV, de cînd Biserica s-a putut bucura de libertatea de organizare, să apară şi preoţi ca organe independente, în administrarea bunurilor bisericeşti ale parohiei, episcopul rezervîndu-şi un netăgăduit drept- de control preventiv, adică de supraveghere şi îndrumare. Nevoia unei cît mai bune administrări a bunurilor bisericeşti a determinat crearea unei funcţiuni noi pe lîngă episcop, aceea a economului. Prin sfintele canoane şi prin legile romano-bizantine, s-au stabilit, în linii generale, atribuţiile fiecărui organ îndreptăţit să participe la administrarea averii bisericeşti. Vom aminti aceste organe şi atribuţiile lor.

a. Episcopul. Am amintit că, la început, episcopul era socotit administratorul şi împărţitorul suprem al bunurilor bisericeşti de la biserica sau eparhia respectivă, în mîinile lui strîngîndu-se toate darurile credincioşilor. Că episcopului i s-a dat în mod absolut cîririuirea averii din biserica respectivă rezultă nu numai din canoanele apostolice (38, 40, 41), ci şi din alte canoane. Astfel, prin can. 7 al sinodului din Gangra, s-a hotărît ca, tot ceea ce se face cu privire la rodurile aduse pentru biserică, să se facă numai după socoteala — adică cu aprobarea — episcopului, cei care nu vor respecta această rînduială fiind ameninţaţi cu pedeapsa anatemei. La fel dispune şi canonul 8 al aceluiaşi sinod, în privinţa celor care ar da sau ar primi rodurile destinate Bisericii, fără de episcop. Aceste canoane menţionează însă şi o persoană rînduită pentru purtarea de grijă a carităţii, adică pe econom»

De asemenea can. 24 al sinodului din Antiohia, a prevăzut pentru episcop dreptul de administrare a averii bisericeşti, cu judecata şi stăpînirea lui, chivernisindu-se toate lucrurile bisericeşti. Dar cu toată încrederea că episcopii vor păstra cu bună grijă şi conştiinţă lucrurile Bisericii, canonul menţionat prevede totodată ca să fie separate lucrurile episcopului, de cele ale Bisericii, cu ştirea prezbiterilor şi diaconilor, dimprejurul lui, încît nimic să nu fie ascuns acestora. Această cerinţă este accentuată şi mai mult în canonul 25 Antiohia, precizîndu-se că episcopul care ar chivernisi fără ştirea presbiterilor şi diaconilor şi ar păgubi pe ascuns gestiunea Bisericii, acela să dea seamă înaintea sinodului eparhiei (mitropoliei). Măsura aceasta care era conţinută şi în can. 40 şi 41 apostolic, corespundea unei noi practici. Căci după mărirea eparhiilor, episcopii au simţit nevoia unor ajutoare cu caracter permanent. între aceste organe, sfatul prezbiterilor a avut un rol deo-

sebit. Folosul acestui sfat prezbiterial se vădeşte cu ocazia vacantării unei eparhii. Conducerea temporară a acestei eparhii se încredinţează unei epitropii aleasă din sînul preoţilor eparhiei, protopresbiterul şi arhidiaconul sau alt cleric, dar mai ales economul — care conduce pînă cînd, prin grija mitropolitului se alege un alt episcop titular al eparhiei vacante. Astăzi fiecare Biserică autocefală a reglementat conducerea eparhiei, în caz de vacanţă prin dispoziţiuni înscrise în Statutul de organizare respectiv.

Obligaţia pe care o pune can. 25 Antiohia ca preoţii şi diaconii să cunoască bine ceea ce aparţine Bisericii, pentru ca murind episcopul să nu se confunde bunurile lui personale cu cele ale eparhiei, este o obligaţie căreia nu i se poate sutrage episcopul. Autoritatea episcopului nu este cu nimic scăzută, dacă dă socoteală de administrarea bunurilor eparhiei.

Episcopul putea să aibă şi avere personală, dar trebuia să şi-o administreze separat de averea eparhiei pentru înlăturarea oricărei bănuieli. La numirea episcopului, odată cu luarea în primire a inventarului averii episcopiei de la econom —• astăzi de la consiliul eparhial — trebuia să arate şi el acestuia inventarul averii personale. Numai în acest' caz putea să dispună de ea mai tîrziu cum va voi. Dacă episcopul nu îndeplineşte această formalitate, toată averea lui, fie că o avea înainte de hirotonie, fie că a dobîndit-o după hirotonie, trece fără nici o rezervă în patrimoniul episcopiei. (V. şi Pravila de la Tîrgovişte, Gl. 57).

Alături de episcop, un rol deosebit, în administrarea averii bisericeşti la avut preotul.

b. Preotul, ca administrator al averii bisericeşti. în primele trei veacuri, preoţii şi diaconii în general au stat grupaţi pe lîngă episcop, la biserica catedrală, diaconii ajutînd la împărţirea ajutoarelor, preoţii la săvîrşireia slujbelor spirituale. Cînd era mai mult de lucru la împărţirea ajutoarelor, împărţeau şi preoţii alături de diaconi. în epocile de toleranţă şi îndeosebi cu începutul veacului IV, s-au construit biserici noi la ţară, la îndemîna credincioşilor, ca să nu mai fie obligaţi să vină de la distanţe mari la catedrală. în oraşe, chiar mai înainte, în sec. III apăruseră biserici spre marginea acestora. Aceste biserici, au format parohiile ca unităţi distincte în organizarea generală a Bisericii, peste care era pus slujitor un preot. Slujba lui, prin instituirea de către episcop, dobîndea caracter de permanenţă. Rolul preotului, ca administrator al bunurilor bisericeşti, interesează deci numai după ce parohiile i-au fiinţă prin recunoaşterea legală, de cînd se pot bucura de personalitate juridică, şi în această calitate, au putut fi subiect de proprietate. Am văzut că începînd de la Constantin cel Mare, se poate vorbi despre biserici, adică şi despre parohii ca persoane juridice, cu drept de a avea un patrimoniu, iar nu numai de catedrală sau biserica centrală.

îndată ce o biserică este declarată parohie de autoritatea competentă — episcopul —, administrarea averii acestei parohii revine de drept preotului instituit ca paroh. Această administraţie ia astfel un

caracter looal, iar dependenţa faţă de episcop, se mărgineşte t m un control preventiv şi la supravegherea pe care episcopul este âeiar să o exercite asupra tuturor bisericilor şi aşezămintelor religioase ăix eparhie. Acest drept de control n-are însă nici o urmare ic urivzrsi independenţei pe care şi-o păstrează parohia,, faţă de episcopie, ir administrarea averii bisericeşti. Căci rolul controlului şi suprevegiacăL episcopului nu este altul decît oa preoţii şi conducătorii instituţiilor ^m scopuri evlavioase să administreze cu cinste şi să întrebuinţeze stes»-rile patrimoniului bisericesc şi veniturile lor, în scopul pentru care m. fost instituite.

Dar, din această independenţă a parohiei şi din caracterul de tsrmanenţă pe care-1 dobîndeşte preotul paroh după ce este ins:<=•€: de către episcop, nu trebuie să se ajungă la concluzia că preotul paroh d-mes să facă complet abstracţie de episcop, în măsurile pe care le ia, oezirm administrarea averii bisericeşti a parohiei. Căci dacă episcopul nu face nimic mai de seamă, fără voia preoţilor şi diaconilor (can. 24 Antiohia) şi fără aprobarea mitropolitului (can. 34 ap.), cînd este vorba -55 grevarea sau înstrăinarea averii bisericeşti, cu atît mai mult nrexiLt paroh nu poate face ceva fără avizul episcopului respectiv (can. 38 snj. *Dar* nici dependenţa aceasta, canonică a preotului faţă de episcop, ™u trebuie interpretată ca o micşorare a personalităţii juridice a parohie:. Reprezentantul canonic şi legal al parohiei, este preotul paroh, după cum reprezentantul episcopiei este episcopul.

Controlul şi supravegherea pe care episcopul le exercită asupra parohiilor, mînăstirilor şi aşezămintelor religioase din eparhie (can. 8 IV ec.) nu constituie un drept de administrare a episcopului asupra acestor instituţii. Căci, după cum sinodul mitropolitan exercită un drept de control asupra episcopului, pentru a vedea îndeaproape cum este administrată averea eparhiei (can. 24 şi 25 Ant.), putînd să aplice şi sancţiuni împotriva episcopului care nu administrează corect —• fără ca acest drept de control să fie interpretat ca un drept de administrare, pe care sinodul l-ar avea asupra bunurilor episcopiei, tot astfel, supravegeherea şi controlul episcopului asupra averilor bisericii parohiale şi aşezămintelor religioase din eparhie, nu trebuie înţelese ca un drept de administrare al episcopului asupra bunurilor patrimoniului acestor instituţii. Dreptul de administrare fiind strîns legat de dreptul de proprietate, se înţelege că lipsind dreptul de administrare, lipseşte şi dreptul de proprietate. Mărginirea libertăţii de acţiune a preotului în administrarea averii bisericeşti, prin supraveghere şi controlul preventiv al episcopului respectiv, nu păgubeşte interesele bisericii parohiale, sau instituţiile religioase, pentru că nu micşorează independenţa preotului sau administratorului şi nu creează episcopului vreun drept de administrare a acestei averi, ci prin respectarea raportului dintre membrii ierarhiei, aşa cum a fost stabilit de la început, ajută la realizarea în mai bune condiţii a misiunii Bisericii.

In Biserica Romano-catolică se poate vorbi de un drept de administrare şi dispunere al papii asupra tuturor bunurilor bisericeşti (can.

1518 Codex Juris Canonici). Diferitele biserici sau «Congregationes ecclesiasticae» sînt socotite că ar constitui o unitate, care este «Biserica universală», al cărei şef suprem este papa. Se admite că deasupra proprietăţii (Dominium) fiecărei biserici există proprietate (domninium) generală a Bisericii universale şi puterea de înaltă administrare şi dispunere a Suveranului Pontif asupra tulturor bunurilor bisericeşti.

In Biserica Ortodoxă nu s-a putut impune o asemenea concepţie, într-adevăr şi în Biserica Ortodoxă în primele veacuri cînd nu se putea vorbi de biserici parohiale, episcopul avea dreptul de administrare şi dispunere şi asupra bunurilor bisericilor mărginaşe, dar aceasta ca urmare a faptului că preoţii slujitori la aceste biserici, nu funcţionau cu caracter permanent, ci numai detaşaţi de la catedrala pe seama căreia fuseseră instituiţi. In această situaţie, episcopul putea pretinde ca veniturile acestor biserici să fie aduse tot la catedrală şi de aici să fie împărţite odată cu veniturile de la catedrală.

Nu era vorba, prin urmare, de biserici independente, asupra cărora şi-ar fi păstrat totuşi episcopul dreptul de administrare şi dispunere. Imediat ce aceste biserici s-au transformat în biserici independente, veniturile lor, ca şi acelea de la imobilele, proprietatea lor, nu mai erau trimise Ia catedrală, ci erau păstrate ca avere proprie, preotul fiind administrator independent al lor. Dependenţa preotului paroh faţă de episcop, se referă numai la raporturi ierarhiceşti, se limitează la supravegherea şi controlul preventiv, pe care episcopul este obligat să-1 exercite asupra tuturor bisericilor, mînăstirilor, şi aşezămintelor cu scopuri evlavioase, din eparhia respectivă (can. 8 IV ec.), fără a micşora prin aceasta personalitatea juridică a acestor instituţii.

c. Diaconul. A avut un rol destul de important în administrarea averii bisericeşti, dar nu ca administrator independent, ci ca ajutor al episcopului, iar din secolul al IV-lea cînd au luat fiinţă parohiile şi ca ajutor , al preotului. Din această epocă, îndeosebi în sec. al V-lea, apare pe' lîngă episcop, oa ajutor la administrarea averii bisericeşti, economul, care trebuind să fie ales din clerici (can. 8 IV ec.), era instituit şi dintre diaconi. în această calitate atribuţiile lui sînt cele prevăzute pentru econom.

d. Economul. După exemplul sfinţilor apostoli, care socotind că nu este drept să se neglijeze cuvîntul lui Dumnezeu pentru a sluji meselor, au pus poporul să aleagă şapte bărbaţi de încredere oare să conducă cinstit acest serviciu, iar ei prin punerea mîktilor i-au învrednicit de această slujbă, la fel şi episcopii după înmulţirea averii bisericeşti, văzînd că nu mai pot îndeplini singuri şi îndatoririle spirituale şi administrarea bunurilor temporale, şi-au ales ajutoare, care să poarte grija administrării patrimoniului bisericesc. Aceştia au fost economii al căror număr a fost mai mare sau mai mic, după patrimoniul de care dispunea Biserica. Despre aceşti administratori ai averii bisericeşti, sub denumirea de economi, face amintire, pentru prima dată, Teofil al

Alexandriei (412), în canonul 10, prin care dispune ca la biserică să fie aşezat cu socotinţa întregii preoţimi, un econom special, pentru ca veniturile bisericii să se folosească potrivit trebuinţei. Economii apar în prima jumătate a secolului IV, dar nu cu această denumire, ci priin arătarea atribuţiei. La începutul sec. V, instituţia economilor era generalizată. Numai aşa se poate explica hotărârea sfinţilor părinţi ai sinodului IV ecumenic, luată prin canonul 26, în privinţa economului, cînd spun că li s-a adus la cunoştinţă că ar mai exista biserici, la care episcopii administrează singuri fără economi averile bisericeşti. Dintr-o altă dispoziţie a acestui sinod (can. 2) unde se condamnă hirotoniile pe bani şi promovările în funcţiile de econom eltc., pentru cîştig mîrşav, se vede că funcţiunea de econom era preţuită în acest timp.

Menţiune despre această demnitate se întîlneşte şi în două legi ale împăraţilor romano-bizantini: prima, care este dată de împăratul Honoriu în anul 398, vorbeşte de «aceia care se numesc economi, adică aceia care sînt însărcinaţi să administreze veniturile bisericii» (Cod. Theod. IX, 45, 3), iar a doua este dată de împăraţii Teodosie II şi Valentinian III, în anul 434 (Cod. Theod. V, 3, 1). ,

Instituirea economului n-a urmat numai scopul de a crea un slujbaş permanent şi folositor pe lîngă episcop, ci «ca să nu fie fără martor, în gospodărirea Bisericii, şi din această cauză să se risipească lucrurile acelei Biserici şi preoţimii să i se pricinuiască defăimare» (can. 26 IV ec.). Din textul canonului 26 al sin. IV ecumenic se desprind cu uşurinţă atribuţiile economului şi condiţiile în care el poate fi ales şi funcţiona. Astfel, se arată că el va chivernisi averea bisericească fără nici o distincţie, adică toată averea mobilă şi imobilă. De asemenea economul trebuie să fie ales din clerul respectiv. Au fost totuşi cazuri cînd Biserica însăşi a cerut ca în această demnitate să fie aleşi şi laici, pe motiv că laicii, îndeosebi avocaţi, sînt mai cunoscători ai chestiunilor practice şi vor servi mai bine interesele bisericii (can. 87 Gatg.). Nu este îngăduit episcopului să pună econom dintre casnicii, rudele, fraţii sau fii săi. (Can. 25 Ant.). Motivul pentru care sfinţii părinţi au insistat asupra acestui punct, a fost tocmai grija ca scopul principal al canonului — de a nu da prilej de bănuială — să fie cîît mai bine susţinut.

Oricine ar fi însă economul, cleric sau mirean, el, rămîne în dependenţă de episcopul respectiv, sau sub îndrumarea căruia va chivernisi averea bisericească (can. 26 IV ec.). Cel care prin neglijenţă sau prin însuşirea veniturilor ar produce pagube averilor bisericeşti, răspunde cu averea personală (Cod. Just. I, 3, 42 § 5 ; Nov. 123, cap. 23).

Din textul canoanelor care se referă la instituţia economului se vede că toate episcopiile erau obligate să aibă econom, prin termenul episcopie înţelegîndu-ise şi mitropolia şi patriarhia, pentru că din punct de vedere administrativ, mitropolitul şi patriarhul sînt şi episcopi titulari ai unei eparhii. Sfinţii Părinţi ai Sinodului VII ecumenic, prin canonul 11, după ce hotărăsc să se păstreze neschimbat canonul care instituie econom la fiecare episcopie, dispun că dacă un mitropolit nu pune eco-

noin la Biserica sa, «episcopul Constantinopolului are dreptul să pună din propria sa putere econom la acea biserică». Asemenea şi mitropoliţii, dacă episcopii sufragani nu voiesc să pună economi la bisericile lor. fmportanţa instituţiei economului în administrarea averii *bisericeşti rezuhtă din însăşi insistenţa cu oare sfinţii părinţi* au *căutat* să o menţină şi să o impună, pentru înlăturarea abuzurilor pe care unii episcopi le săvârşeau faţă de bunurile eparhiei.

Aceleiaşi motive care au determinat introducerea economului pe lîngă episcop •— de uşurare în privinţa greutăţilor unei bune administrări a averii bisericeşti şi de înlăturare a oricăror posibilităţi de a fi pusă la îndoială cinstea, episcopului — au impus crearea de organe ajutătoare, şi pe lîngă parohie. Acest rol l-au avut şi-1 au aşa-numiţii epitropi, care aleşi din rîndurile laicilor parohieni, administrează averea parohiei, sub directa supraveghere a parohului, aşa cum economul administrează sub conducerea episcopului. Alegerea acestor epitropi se făcea de către întreaga comunitate, pentru ca cei aleşi să întrunească toate condiţiile de cinste, pricepere şi dragoste faţă de Biserică. Pe de altă parte, aceşti epitropi, fiind aleşi de către toată parohia, se consideră că toţi parohiemii iau pante la administrarea averii bisericeşti,. *aşa cum toţi* sînt 'obligaţi *să* contribuie 2a strângerea mijloacelor materiale, necesare pentru întreţinerea demnă a clerului, a cultului şi a locaşului de cult, sau promovarea ajutorului caritabil, îndeplinit de credincioşi prin mijlocirea Bisericii.

Dar şi epitropii, ca şi economii, sînt numai organe de administrare a averii bisericeşti, iar nu gestionari, reprezentanţi de drept ai Bisericii. Administrarea averii n-o poate avea decît autoritatea care reprezintă subiectul propretăţii bisericeşti, adică — la eparhie episcopul, iar la parohie preotul paroh, episcopul exercitînd în acelaşi timp dreptul de supraveghere şi control peste toate bisericile şi aşezămintele cu scop religios din eparhie. In această îndatorire, în Biserica Ortodoxă Română, episcopul este ajutat de Consiliul eparhial, ca organ executiv al Adunării Eparhiale, iar parohul de consiliul parohial, ca organ executiv al adunării parohiale, care deleagă «unul, doi sau trei dintre membrii săi aleşi, spre a îndeplini sarcinile de epitrop fixate de Consiliu, cu aprobarea protopopului» (art. 65 St.), «epitropul fiind administratorul averii parohiale sub controlul parohului» (art. 66 St.).

7. Dreptul de control al Statului

Primii împăraţi creştini au respectat independenţa de care se bucurase biserica în primele trei secole, în legătură cu administrarea averii bisericeşti. Cînd împăratul Vialens, a încercat să oblige Biserica să dea socoteală de situaţia încasărilor şi plăţilor, Biserica, prin Sf. Chirii, a protestat cu toată energia, determinând pe împărat să-şi retragă proiectul. Către jumătatea secolului V, a mai încercat să oblige Biserica din. Constantinopol să prezinte situaţia conturilor magistraţilor civili. Papa Leon cel Mare, a protestat, calificând de inovaţie arbitrară obligaţia pe care 'vrea s-o impună împăratul economilor, de a da socoteală autorită-

ţilor civile, iar nu episcopului. Împăratul în cele din urmă, ,a retras legea, fără ca aplicarea ei să se fi impus întregii Biserici.

Mai tîrziu,după ce apropierea dintre Biserică şi Stat, a făcut să crească încrederea reciprocă între aceste două instituţii, Biserica nu numai că a primit cu bucurie ajutorul Statului, prin control, la administrarea averii bisericeşti, dar chiar îl solicita. împăratul Justinian ameninţă cu pedepse aspre pe administratorii care s-ar dovedi nefideli atribuţiilor şi vor lucra împotriva intereselor Bisericii (Cod. Jus. I, 3, 42/41 § 8). Dar intervenţia puterii civile, în administraţia averii bisericeşti a avut loc îndeosebi în epocile în care Biserica n-a mai dispus de autoritatea necesară ca să impună sancţiuni necesare celor care se dovedesc necinstiţi în administrarea acestei averi. Sub Justinian şi mai ales sub împăraţii următori, cînd certurile din Biserică nu mai lăsau episcopilor liniştea trebuitoare, ca să-îngrijească cu atenţia cuvenită de averea Bisericii, şi nici sinoadele, ca organe superioare de control peste activitatea episcopilor, nu mai aplicau sancţiunile prevăzute de canoane, intervenţia de control din partea Statului pentru stabilirea ordinei şi unei bune administrări, era dorită chiar de Biserică. Pe legislaţia întocmită de împăraţii bizantini şi pe tradiţia creată în această epocă în privinţa înţelesului care trebuie dat colaborării între Biserică şi Stat, se justifică şi astăzi, controlul Statelor în administrarea bunurilor bisericeşti (Cod. Just. I, 2, 25 § 8 Sint. at. I, p. 175).

Pentru ca încrederea necesară colaborării dintre Biserică şi Stat, să se menţină, s-a .găsit potrivit ca şi Statul să ia cunoştinţă prin organele sale de felul cum se întrebuinţează veniturile averii bisericeşti. Sistemul ca economii să dea socoteală pe de o parte episcopului (Cod. Just. I, 3, 42/41 § 5) iar pe de altă parte funcţionarilor Statului, însărcinaţi în mod special cu această atribuţie, a căpătat caracter canonic, prin acceptarea în colecţia generală de canoane, a dispoziţiunilor menţionate din legislaţia civilă (Nomocanon în 14 titl. IX, cap. 1, în Sint. at. I, p. 175).

De aceea, trebuie respectată rînduiala canonică, după care nioi economul nu poate administra fără controlul episcopului şi al Statului, nici episcopul fără econom şi fără controlul sinodului. Cu cît controlul va fi mai bine îndeplinit, ou atît va fi înlăturată orice bănuială, şi autoritatea morală a episcopului va fi nediscutată.

Obligaţia de a respecta legile Statului referitoare la administrarea bunurilor este tot o recomandare canonică. Am văzut că scopul Bisericii este spiritual; dar întrueît credincioşii pentru care activează, au şi nevoi materiale, ea nu poate să facă abstracţie de orînduirea socială a Statului în care activează şi de legile rînduite pentru a ajuta şi asigura, realizarea acestor orînduiri. Statul nu poate îngădui în cadrul lui o societate a cărei activitate, ca societate juridică, s-ar desfăşura după norme contrare celor prin care Statul urmăreşte realizarea ordinii sociale. De aceea legile financiare şi economice ale Statului, ca şi hotărîrile guvernului, prin care se urmăreşte îmbunătăţirea vieţii materiale şi culturale a cetăţenilor, sînt obligatorii şi . pentru Culte. O bună administrare a bunurilor asigură veniturile necesare bu-

getului Statului. în acest scop am văzut că de la recunoaşterea Bisericii creştine de către Constantin cel Mare, legile imperiului referitoare la administrarea bunurilor, s-au aplicat în general şi faţă de bunurile bisericeşti, iar privilegiile recunoscute Bisericii în legătură cu averea bisericească au fost mai largi sau mai restrînse, după nevoile tezaurului Statului.

Viaţa socială fiind în continuă dezvoltare, legile Statului se modifică şi se schimbă din timp în timp, ca să corespundă etapei realizate în îndeplinirea planului prevăzut pentru stabilirea ordinii sociale. De aceea, nu se poate spune cp. anume legi sînt obligatorii pentru Biserică, la administrarea bunurilor bisericeşti fiind obligatorii legile în vigoare, pe care atît autoritatea de stat, cît şi autoritatea bisericească are grijă să le comunice la vreme instituţiilor bisericeşti, pentru că numai în lumina instrucţiunilor date în vederea aplicării acestor legi, se face apoi controlul administrativ legal şi«corect al averii bisericeşti.

8. întrebuinţarea averii bisericeşti

în privinţa împărţirii sau folosirii veniturilor averii bisericeşti, nu se găsesc dispoziţii precise, care să fi impus o normă unitară, de la început. în primele veacuri, episcopul fiind singurul administrator al bunurilor, lui i se .aduceau toate veniturile şi el le împărţea şi celorlalţi. Cu începutul secolului III, s-au stabilit cîteva reguli, după care pîrga sau ofrandele erau destinate întreţinerii episcopului, preoţilor şi diaconilor, iar zecimala era folosită pentru întreţinerea săracilor şi a celorlalţi slujitori bisericeşti, care primeau în fiecare lună o parte şi din veniturile celelalte. în proporţie cu serviciile pe care Ie îndeplineau (Const. Apost. VII, 30), împărţirea în patru părţi egale a veniturilor : o parte pentru episcop, una pentru ceilalţi clerici, una pentru săraci, una pentru întreţinerea Bisericii şi a cultului, se întâlneşte abia pe la sfîrşitul secolului IV şi începutul secolului V. Can. 4 apostolic, care prevede că pîrga să fie adusă acasă episcopului şi preoţilor, aceştia urmînd să împartă şi diaconilor şi celorlalţi slujitori, nu arată proporţia în care se vor împărţi aceste venituri, de unde se vede că se lăsa completa libertate episcopului şi preotului să împartă cum vor voi. Această libertate n-a fost folosită totdeauna în mod corespunzător scopului, adică de a asigura întîi întreţinerea clerului şi apoi de a ajuta cu restul pe săraci. Numai aşa se explică insistenţa cu care, prin canoanele apostolice, ale sinoadelor şi ale sfinţilor părinţi, episcopii sînt făcuţi mereu atenţi asupra modului cinstit în care trebuie să repartizeze veniturile Bisericii. Dacă potrivit canonului 59 apostolic, se accentuează îndatorirea episcopului şi prezbiterului de a da cele de trebuinţă clericilor săraci — sub pedeapsa afurisirii, iar în caz de perseverare chiar a caterisirii —, din can. 32 al sinodului din Cartagina, se vede că nici episcopii, preoţii şi diaconii, nu aveau dreptul să ia din veniturile Bisericii mai mult decît le trebuia pentru întreţinere.

Prin acest canon (32 Cart.) s-a prevăzut că episcopii, prezbiterii, diaconii, orice clerici, care n-au avut nimic, dacă după promovarea în

cler şi-ar cumpăra ţarini sau orice fel de moşii pe numele lor, să se considere ca şi cum şi-ar fi însuşit bunurile Domnului. Numai dacă ar fi dobîndit sub formă legală (donaţie, testament) şi ar fi putut face oricînd această dovadă, erau scoşi de sub bănuială că s-au îmbogăţit cu lucrurile Bisericii. Această situaţie era cu putinţă, în primele timpuri, cînd nimeni — episcop, preot sau diacon •—, nu primea plată pentru serviciile pe care le săvîrşea, întreţinerea tuturor fiind asigurată prin darurile credincioşilor şi veniturile averii bisericeşti. Nu putea fi vorba de economii, din ceea ce se primea pentru întreţineri, în aşa măsură încît' să ajungă pentru cumpărarea de moşii.

Partea din venituri care rămînea, după asigurarea întreţinerii Bisericii, cultului şi clericilor, era rezervată săracilor, şi putea fi folosită cu alt scop. în privinţa împărţirii veniturilor canoanele nu prevăd norme precise. S-a lăsat la latitudinea conducătorilor să le folosească după nevoi, observ'îndu-se însă ca prin aseastă întrebuinţare să nu se schimbe scopul care stă la baza tuturor darurilor de bunuri materiale făcute Bisericii. Acoperirea cheltuielilor pentru serviciul divin şi pentru ajutorarea fraţilor lipsiţi, au format cele două direcţii care hotărau întrebuinţarea averii. bisericeşti potrivit prescripţiilor canonice, din cele dintîi timpuri ale Bisericii (can. 41 ap.). Aceste prescripţiuni nu opreau ca slujitorii altarului să ia din veniturile Bisericii, atît cît le era necesar, pentru întreţinere şi îmbrăcăminte.

Sf. Ambrozie spune că măsura întrebuinţării veniturilor bisericeşti,, pentru întreţinerea şi frumuseţea locaşului Bisericii, pentru ajutorarea săracilor şi întreţinerea clericilor nu trebuie să depindă decît de înţelepciunea episcopului, care să caute totuşi, să nu cadă în exces nici de zgîrcenie, căci ar fi inuman, nici de risipă (Sf. Ambrozie, De Oficiis, II, c. 21).

Pentru înlăturarea nemulţumirilor care ar putea rezulta din împărţirea veniturilor bisericeşti între clerici, s-a căutat să se stabilească drepturile fiecăruia prin lege, s-au prin decizii ale autortăţilor superioare. îndeosebi legislaţia bisericească de mai tîrziu a dat norme pozitive în această privinţă, ţiinîndu-se seama de principiul aplicat de la început de Constantin cel Mare şi întărit de Justinian, că slujitorii bisericeşti au dreptul la salariu din partea Statului.

Principiul salarizării clerului a fost adoptat imediat ce s-a observat că nu toate bisericile au posibilităţi să întreţină în aceleaşi condiţii clerul. Multe biserici aveau averi mari şi puteau acoperi din veniturile lor întreţinerea în bune condiţii a locaşului, a cultului şi a clerului, altele nu puteau acoperi nici întreţinerea locaşului şi cultului. De altfel, chiar la bisericile bogate, întreţinerea locaşului şi cultului varia după împrejurările economice. Pentru evitarea situaţiei în care se găsea clerul a cărui întreţinere nu putea fi asigurată, s-a elaborat un decret în anul 315, de către episcopul Cecilian din Cartagina, prin care se stabilea o sumă de bani din vistieria Statului, pentru întreţinerea clerului din Biserica Africană (Eus. Ist. B. şi X, 6).Măsura luată faţă de Biserica Africană, s-a întins apoi la toate bisericile, ajutorarea clerului de către Stat, devenind apoi normă (Cod. Theod. VIII, 16, 1). întreţinerea cleru-

lui a fost astfel asigurata atît din veniturile bisericeşti cît şi din bugetul Statului.

Cînd salariul asigurat din veniturile averii bisericeşti şi din bugetul statului, era socotit suficient pentru întreţinerea demnă a clericilor, s-a interzis acestora să primească vreo plată de la credincioşi pentru slujbele făcute.

Venitul epitraihilului, adică plata pentru slujbele făcute de păstorul sufletesc, cu epiitrahilul, n-a existat la început, orice plată pentru serviciile bisericeşti fiind socotită simonie (V. Can. 29 ap. ; Nov. 19 Just.). Numai după ce darurile făcute de credincioşi de bună voie n-au mai fost îndestulătoare pentru întreţinerea clericilor, s-a dat o atenţie deosebită veniturilor epitrahilului. Nici un cleric n-are dreptul să ceară vreo sumă de la credincioşii săraci. Contribuţia credincioşilor pentru asigurarea întreţinerii clericilor, poate fi diferită, după felul parohiei, de oraş sau de ţară. De preferat este însă contribuţia în bani, aşa putîndu-se ajunge la o salarizare uniformă a clericilor.

Averea personală a clericilor nu influenţează şi nu exclude dreptul la salarizarea stabilită, ca principiu, pentru toţi clericii din categoria respectivă. Dar nici îngrijirea şi administrarea averii personale nu trebuie să influenţeze activitatea clericilor, făcîndu-i să neglijeze îndatoririle de păstor sufletesc, sau datoria de a îngriji şi administra în bune condiţii averea bisericească.

In privinţa clericilor deveniţi inapţi pentru serviciu, Biserica a stabilit de la început dreptul la întreţinere. Principiul 1-a legalizat Sinodul al IV-lea Ecumenic, hotărînd pensii pentru cîţiva clerici (Harduini, Conciliorum colectio, II, 543, 555, 598). In prezent, în Republica Socialistă România, clericii beneficiază în privinţa dreptului de pensie, de aceleaşi dispoziţiuni care sînt în vigoare pentru toţi salariaţii îndreptăţiţi la pensie pentru motiv de boală, pentru vîrstă înaintată sau jaentru vechime în serviciu.

9. înstrăinarea bunurilor bisericeşti

Scopul averii, bisericeşti a impus de la început consacrarea principiului inalienabilităţii acestei averi. Canoanele Bisericii şi legile romano-bizantine, conţin dispoziţiuni foarte aspre pentru a asigura păstrarea destinaţiei bunurilor bisericeşti şi a opri înstrăinarea lor. Asemenea dispoziţii se întîlnesc odată cu primele canoane care apar ca norme pentru reglementarea vieţii bisericeşti. Astfel, can. 38 apostolic, opreşte ca episcopul să-şi însuşească ceva din lucrurile Bisericii, sau să vîndă ceva din acestea, pentru a-şi ajuta rudele sărace. Can. 15 al sin. Ancira, stabileşte dreptul Bisericii de a cere înapoi bunurile vîndute de preoţi în timpul vacanţei scaunului episcopal; can. 24 Antiohia dispune să se păstreze ou toată grija cele ale Bisericii pentru Biserică, şi tot astfel can. 24 sin. IV ec., hotărăşte în privinţa mînăstirilor, că odată consacrate după rînduială, trebuie să rămână pentru totdeauna mînăstirii, iar averile să li se păstreze. Oprirea înstrăinării averii bisericeşti a fost şi mai categoric exprimată prin can. 26/36 şi 33/41, Cartagina şi can. 12 sin. VII ec.

Ca să puma de acord legile civile cu dispoziţiile canonice, împăraţii bizantini au hotărît şi ei inalienabilitatea averii bisericeşti. O primă măsură în acest scop au luat împăraţii Leon şi Antemiuis, în anul, 470, interzicînd patriarhiei de Constantinopol, orice înstrăinare (Cod. Just. I, 2, 14). Această oprire a fost extinsă de împăratul Anastasie (491—518) tuturor bisericilor şi instituţiilor cu scopuri evlavioase din Constantinopol (Cod. Just. I, 2, 17). Justinian a completat măsura predecesorilor săi, printr-o serie de novele (Nov. 46, 67, 120), generalizând oprirea înstrăinării bunurilor bisericeşti pentru toate bisericile din Imperiu. La această generalizare, ei a fost determinat de starea de mizerie în oare ajunseseră foarte multe biserici, în urma vînzării imobilelor pe care le posedau şi care trecuseră în stăpînirea laicilor (Cod. Just. I, 2, 21). Acelaşi motiv a, determinat pe sfinţii părinţi ai sin. VII ec., ca prin can. 12 să declare fără tărie înstrăinarea pe care ar face-o episcopul sau egumenul din pământurile episcopiei sau mînăstirii, în mina dregătorilor sau altor persoane. Chiar în cazul cînd bunul bisericesc ar produce pagubă, prin acest canon se dispune că nu poate fi vîndut decît clericilor şi agricultorilor.

In principiu este oprită înstrăinarea tuturor bunurilor bisericeşti, atît a celor imobile : clădiri, ogoare, grădini, în orice stare s-ar găsi (can. 12, sin. VII ec. ; Nov. 7, cap. 1 şi 3 § 2) cît şi a celor mobile: vase, veşminte, cărţi. Totuşi s-a îngăduit înstrăinarea bunurilor bisericeşti pentru anumite motive, care au fost socotite ca scop principal al Bisericii, sau de o importanţă deosebită. Astfel s-a îngăduit înstrăinarea anumitor bunuri : a) pentru procurare de vase absolut necesare săvîrşirii cultului (Cod. Just. I, 2, 17) b) pentru plata datoriilor bisericeşti şi a impozitelor către fisc (Nov. 46 cap. 1; Cod.,Just. I, 2, 21; Nov. 120 cap. 6, 7, 10) ; c) pentru construirea de noi imobile şi pentru repararea şi întreţinerea celor existente dar deteriorate (Cod.. Just. I, 2, 7 ; Nov. 120, cap. 6, § 2) ; d) pentru înlăturarea pagubelor pe care le-ar avea de suferit Biserica, prin păstrarea imobilelor, care nu aduc nici un venit, dar reclamă cheltuieli pentru întreţinere, imobile situate departe, care nu pot fi administrate ; e) mai ales pentru răscumpărarea captivilor, pentru care se îngăduie vînzarea chiar a vaselor sfinte (Cod. Just. I, 2, 21; Institutiones II, 1 § 8; Nov. 65 prefaţa; Nov. 7, cap. 8. Nov. 120, cap. 9 şi 10) ; f) pentru ajutorarea săracilor (Nov. 65 cap. 1 § 5) şi a bisericilor ajunse în mare lipsă ; g) pentru ajutorarea Statului cînd s-ar afla în vădită strîmtorare.

• In cazurile în care se îngăduie înstrăinarea, trebuie respectată O' anumită ordine de preferinţă, după care pot fi înstrăinate bunurile bisericeşti. Astfel, se vînd mai întîi lucrurile mai puţin necesare, cele mobile înaintea celor imobile (Nov. 120, cap. 6 § 2 ; Nomocanon, titl. II cap. 2; Sint. at. I, p. 109) şi pe cît este cu putinţă, să fie trecute altor instituţii bisericeşti (Basil. V, 2, 12). Este oprită vînzafea bunurilor bisericeşti, economilor şi administratorilor aşezămintelor cu scop evlavios, rudelor de sînge şi de cuscrie ale acestora, ca şi dregătorilor politici.

Pentru o şi mai sigură garanţie că înstrăinările nu se vor face în paguba 'Bisericii, trebuiesc îndeplinite şi anumite condiţii de formă : o cercetare amănunţită în faţa episcopului, ca să se vadă că biserica nu va fi păgubită ,• declararea sub prestare de jurământ de către persoanele chemate să realizeze vânzarea, că prin această vînzare nu va rezulta nici o pierdere pentru Biserică (Nov. 120, cap. 6, 7) ; consimţământul episcopului respectiv, ca unul oare poartă răspunderea unei bune administraţii a întregii averi bisericeşti din eparhie, prin supravegherea şi controlul preventiv pe care este obligat să le îndeplinească ; avizul sinodului cînd este vorba de înstrăinarea unui bun al eparhiei. Preoţii nu pot să înstrăineze nimic, din averea parohiei, fără avizul episcopului (can. 34/41 Cart.), episcopul nu poate înstrăina nimic din averea, eparhiei, fără avizul sinodului. Numai în caz de mare urgenţă poate înstrăina episcopul fără avizul sinodului dar numai bunuri mobile, trebuind să dea totuşi socoteală sinodului eparhial.

Toate înstrăinările făcute fără respectarea condiţiilor canonice sînt nule, iar persoanele care le-au făcut se pedepsesc după gravitatea pagubei pricinuite, chiar qu îndepărtarea din posturile pe care le ocupă, trebuind să dea în acelaşi timp Bisericii' din averea personală, valoarea bunurilor înstrăinate.

îîn Biserica Ortodoxă Română, administrarea averii bisericeşti se îndeplineşte în conformitate cu dispoziţiile Regulamentului pentru administrarea averilor bisericeşti, votat de Adunarea Naţională Bisericească Ia 20 febr. 1950 şi aprobat de Ministerul Cultelor, prin decizia nr. 32—234 din 29 sept. 1950.

10. Dreptul ctitoricesc

După încetarea persecuţiilor şi după ce religia creştină a dobîndit libertatea în Imperiul greco-roman, creştinii au început să construiască biserici şi la ţară nu numai la oraş. Creştinii pioşi clădeau biserici pe locurile lor sau pe alte locuri, care corespundeau mai bine ca poziţie, cu mijloace proprii înzeslrîndu-le cu tot ce era necesar pentru cult şi asigurînd totodată întreţinerea clericilor slujitori. Biserica, apreciind sentimentele care determinau pe creştini la asemenea acte, iar pe de altă parte socotind că nimeni altul n--ar putea depune mai mult interes decît aceştia Ia buna administrare a bunurilor cu care au înzestrat Biserica, pentru, asigurarea cultului şi clerului, a recunoscut unor asemenea persoane anumite drepturi, cu privire la administrarea averii bisericeşti şi cu privire la numirea clericilor la bisericile respective. Asemenea drepturi constituiau privilegii, pentru că am văzut că administrarea bunurilor bisericeşti, ca şi rînduirea clericilor este un drept canonic al episcopului eparhiei respective. De aceea, chiar cei cărora li se recunoşteau asemenea drepturi, nu le puteau exercita decît tot în dependenţă faţă de episcopul respectiv.

Ctitor — este prin urmare, creştinul care, cu învoirea episcopului eparhiei, a zidit cu mijloace proprii o biserică, pe proprietatea sa sau

,pe a altora, înzestrînd-o cu cele necesare pentru săvîrşirea cultului divin şi pentru întreţinerea preoţilor şi celorlalţi slujitori bisericeşti.

Fiindcă cu timpul multe biserici s-au ruinat, Biserica a recunoscut calitatea de ctitor şi creştinilor care restaurau o asemenea biserică sau îi asigurau veniturile necesare pentru întreţinerea ei şi a slujitorilor, ca şi creştinilor care înfiinţau cu mijloace proprii aşezăminte cu scopuri evlavioase. Privilegiile, care se recunoşteau odată cu calitatea de ctitor, au constituit un important îndemn pentru creştini, de a se întrece în construirea, repararea şi asigurarea bunei funcţionări a bisericilor, mînăstirilor şi aşezămintelor cu scopuri evlavioase.

Canonistul N. Milaş, spune că : «Dreptul de ctitor poate să-1 cîştige orice persoană fizică ce aparţine Bisericii Ortodoxe şi se bucură pe deplin de drepturile civile şi bisericeşti, fără deosebire de stare, sex şi chemare, cu privire la orice biserică, la oraş sau la ţară, cu privire la o mînăstire sau instituţie de binefacere, care depinde de autoritatea bisericească. însă şi orice persoană juridică care există pe bază legală, deci orice comunitate bisericească, societate, fond religios etc., poate să cîştige acest drept. Prin urmare, orice persoană fizică sau juridică, care posedă calităţile legale, poate să devină subiect al dreptului de ctitor, presupunînd că ea este în stare să formeze o biserică, să restaureze o biserică în ruină, să formeze o mînăstire sau un institut de binefacere cu scop bisericesc şi să asigure mijloacele necesare pentru întreţinerea bisericii, a mînăstirii sau a instituţiei de binefacere. Dreptul de ctitor, poate să-1 dea persoanei fizice sau juridice respective, numai autoritatea bisericească competentă, sau mai exact exprimat, acel episcop, în eparhia căruia se formează o biserică, o mînăstire sau o instituţie de binefacere» (N. Milaş, Op. cit., p. 439—440 ; Dimitrie Dan, Patronatul în Biserica Ortodoxă din Bucovina, în Rev. «Candela», Oct. 1903).

Fiindcă nu tSţi cei cărora li se recunoştea dreptul de ctitor înţelegeau să „exercite corect privilegiile legate de recunoaşterea acestui drept, episcopii — care sînt conducătorii necondiţionaţi ai Bisericilor, mînăstirilor şi institutelor cu scop religios din eparhiile respective — au căutat să arate de la început ctitorilor, drepturile şi datoriile ce le revin din această calitate. Toate aceste drepturi erau prevăzute în actul de întemeiere al bisericii,y mînăstirii sau instituţiei cu scop religios, numit act ctitoricesc. în acest act se prevedeau toate amănuntele referitoare la clădirea instituţiei bisericeşti, la mijloacele prin care se asigura întreţinerea clădirii şi a personalului, la drepturile şi datoriile ctitorului. Odată aprobat, actul ctitoricesc, devenea obligatoriu atît pentru ctitor, cît şi pentru autoritatea bisericească. Reglementarea amănunţită, prin prescripţii formal legale, a privilegiilor ctitorilor — adică a drepturilor şi datoriilor lor, care ar constitui dreptul ctitoricesc — a făcut-o îndeosebi împăratul Justinian.

Din cîteva legi dinainte de Justinian, s-ar părea că ctitorilor li se recunoştea chiar un drept de proprietate asupra bisericilor sau mînăstirilor întemeiate de ei, nu numai un drept de administrare a bunurilor

lor, sub supravegeherea episcopului. Astfel, prin legea din 326, prin oare Constantin cel Mare, a îngăduit partizanilor lui Novat să-şi păstreze templele şi locurile de înmormântare pe care le-ar avea de multă vreme, fie prin cumpărare (Cod. Theod. XVI, 5, 2), fie prin orice alt mijloc, s-ar părea că se recunoaşte principiul că particularii pot dobîndi prin cumpărare sau prin orice alt mod de dobîndire, un edificiu consacrat. Zhisman (Op. cit., p. 5) amintind această lege ajunge la aceeaşi concluzie, că se îngăduia dobîndirea de către particulari a lucrurilor sfinte. El evidenţiază însă (p. 1—10) abuzurile făcute în legătură cu bisericile private, care ar fi rezultat mai mult din lăcomia fondatorilor, din dorinţa de a exploata în profitul lor, toate bunurile bisericeşti, obiectele şi clădirile consacrate ; dar în acelaşi timp, ele evidenţiază şi rezistenţele pe care le-a opus autoritatea bisericească tendinţei de intervenţie arbitrară şi de multe ori scandaloasă a proprietarilor de biserici şi de mînăstiri la numirea preoţilor deservenţi şi a stareţilor.

Termenul de biserică particulară, alături de cel de biserică publică se întîlneşte şi mai tîrziu, într-o lege a împăraţilor "Valentinian II şi Teodosie I, din anul 388, prin care s-a interzis partizanilor episcopului eretic din Laodiceea, Apolinarie cel Tînăr, între altele, de a-şi mai institui clerici şi de a se mai aduna pentru celebrarea serviciului divin, în biserici publice şi particulare (Cod. Teod. XVI, 5, 14). De asemenea dintr-o lege a împăraţilor Honorius şi Arcadius, din 398; rezultă că biserici puteau exista şi pe domeniile marilor proprietari sau în alte locuri (Cod. Theod. XVI, 2, 33). Din acestea — ca şi din alte texte —• se vede că laicii puteau avea în proprietate biserici şi capele, p^oare le puteau înstrăina. Împotriva acestora a luat măsuri împăratul Anastasie, în anul 510, cînd a hotărît că dacă cineva de credinţă ortodoxă ar vrea să înstrăineze prin vînzare, imobile, pe care sînt construite biserici sau capele, să nu poată face aceasta, ereticilor ,• iar în cazul cînd s-a ajuns ca o astfel de operaţiune să fie perfectată prin transcriere, actul să fie nul. Justinian a sprijinit Biserica pentru aplicarea rînduielilor ei canonice, a ajutat-o şi pentru înlăturarea primejdiei pe care o prezentau proprietarii de biserici particulare, care prin exerciţiul dreptului lor de proprietate asupra vaselor şi obiectelor sfinte, precum şi prin felul în oare înţelegeau să administreze aceste biserici şi capele, păgubeau noua religie. El legiferează amănunţit în legătură ou construirea, consacrarea, întreţinerea şi administrarea bisericilor şi mănăstirilor (Nov.[1] 7, 46, 55, 67, 1*20*, 131). Existenţa unui mare număr de oase de rugăciune particulare şi tulburarea ordinii care rezultă din funcţionarea unor asemenea case, împotriva voii episcopului, rezultă şi din Novela 58, prin care Justinian a interzis săvârşirea Sfintelor Taine în astfel de case, înainte de a se fi conformat dispoziţiilor legale şi de a fi obţinut aprobarea episcopului respectiv. Pe proprietarii acestor oase îi ameninţă că daca nu se vor pune de acord cu legea, casele vor fi confiscate şi vîindute în folosul tezaurului public. Se vede că măsura n-a fost respectată de toţi, din momenit ce împăratul s-a văzut nevoit sa o repete prin Novela 67, prevăzând din nou că nimeni nu poate construi mînăstire, biserică sau casă de rugăciune fără aprobarea epis-

copului, care înainte de a da aprobarea trebuia să fie sigur că noua instituţie va fi înzestrată cu toate mijloacele materiale necesare. Cu aceist procedeu se înlătturiau inconvenientele unei folosiri abuzive a dreptului de proprietate, căci înainte de a obţine aprobarea, proprietarul trebuie să treacă bisericii, prin reprezentantul ei, episcopul, tot ceea ce afecta noii instituţii. Din actele de fondaţie — *typica* — se vede cum fondatorii sau ctitorii stabilesc, de acord cu autorităţile bisericeşti competente, prerogativele onorifice, avantajele băneşti şi toate pretenţiile, pe care ei înţelegeau să şi le rezerve în legătură cu instituţia întemeiată şi cu lucrurile afectate acestei instituţii. Mijlocul cu care reprezentanţii Bisericii au înfrînt pretenţiile laicilor asupra instituţiilor cu scop religios pe care le interneiau şi asupra averii ou care le înzestrau, a fost actul consacrării, fără de care o biserică, mînăstire sau casă de rugăciune nu puteau fi redate cultului divin. în cazul cînd marii proprietari — potentes — nu înţelegeau sa consimtă la condiţiile canonice, episcopul avea şi altă cale de a-şi impune autoritatea : interzicând oricărui preot să slujească în biserică particulară. Această măsură a fost sprijinită şi de Sinodul VI ecumenic, care prin can. 31 a hotărît pedeapsa caterisirii împotriva clericilor care ar liturghisi sau ar boteza, fără voia episcopului respectiv, în case de rugăciune particulare sau în paraclise. Astfel de încălcări ale rînduielilor canonice se întîlnesc nu numai la cei bogaţi, potentes, ci şi la clerici şi îndeosebi la călugări. Aceştia din urmă, mai ales, s-au manifestat cu o independenţă mult mai mare ridicîndu-şi mînăstiri fără ştirea autorităţi bisericeşti. Pentru înlăturarea dezordinelor pe care le provocau astfel de acte, a fost nevoită să intervină chiar autoritatea politică, în acest scop, la propunerea împăratului Marcian, sfinţii părinţi ai Sinodului IV ecumenic, prin canonul 4, au hotărît ca «nimeni şi nicăieri să nu zidească sau să ridice mînăstire sau casă de rugăciune, fără învoirea episcopului cetăţii». Iar «dacă se clădeşte o mînăstire a episcopului — zice Zonara — şi dacă rugăciunea episcopului nu premerge clădirii mînăstirii... mînăstirea respectivă nici nu trebuie considerată mînăstire» (v. can. 4 sin. IV ec.).

în timpul feudalităţii Statul şi Biserica nu numai că n-au refuzat laicilor exercitarea oricărui drept asupra bisericilor şi capelelor construite de ei, dar le acordă în mod formal proprietatea şi anumite venituri. Carol cel Mare, în anul 794, a îngăduit oamenilor liberi să posede asemenea bunuri, să le înstrăineze şi să le vîndă cu singura condiţie, ca edificiul consacrat să nu înceteze de a fi folosit pentru cult. Acest drept odată recunoscut, fondatorii şi seniorii au început să-1 folosească, cu toate consecinţele lui : ofrandele, zeciuiala, diferitele daruri care se fac cu ocazia slujbelor religioase (la botez, cununie, înmormântare etc.), le-au acaparat ei înlăturînd pe clerici de la orice beneficiu din acestea. împotriva unor asemenea exagerări, cu toată susţinerea dreptului de proprietate al laicilor, chiar de către reprezentanţi ai Bisericii, s-a reacţionat şi în cele din urmă s-a impus ordinea, în locul dreptului real de proprietate, a cărui folosire se exagerase în concepţia feudală, fondatorii sau moştenitorii n-au mai rămas decît cu

un drept personal de patronaj, ca semn de recunoştinţă, ca o concesie din partea ei pe care Biserica îl arată.

Fondatorii de mînăstiri se bucurau totuşi de dreptul de a impune reguli particulare mînăstirii pe care o construiau. Nu urmează de aici însă că măsurile luate în contul lor de ctitori, pot fi contrarii dispoziţiilor rînduite de Biserică. Balsamon insistă asupra acestui punct că . dispoziţia legii, potrivit căreia caisele pioase trebuie să se conducă după cum a dispus ctitorul, nu însemnează că acestuia i se îngăduie să prevadă în actul său de fundaţie rînduieli necanonice şi nelegale (Sint. at. II p. 651). Nu se poate tăgădui totuşi că, în Apus mai ales, dar şi în Răsărit, printr-o largă interpretare şi prin abuz laicii au' exercitat un drept de proprietate şi administrare asupra bunurilor bisericeşti, îndeosebi asupra mînăstirilor. Mai mult, concepţia greşită oare se introdusese că fondatorul poate să rămînă proprietarul mînăstirii pe care o clădeşte şi beneficiarul ei, a ispitit pe mulţi episcopi să-şi investească veniturile pe care le realizează — de multe ori pirin acapararea veniturilor mînăstirilor şi altor instituţii evlavioase din eparhie — în construiri de mînăstiri pentru a căror administrare îşi neglijau eparhiile. împotriva unui asemenea procedeu şi a episcopilor care-1 foloseau, se pronunţă cu hotărîre sfinţii părinţi ai Sinodului I—II Constantinopol, dispunînd ca o astfel de mînăstire să fie «ca şi cum de la început nici n-ar fi cîştigat drept de jnhiăstdre, şi să'se atribuie episcopiei, ca un drept cîştigat de sine». Toate aceste încercări, ale clericilor, şi mai ales ale laicilor, de a poseda cu titlul de proprietate, biserici, mînăstiri, capele, şi de a le administra bunurile, n-au putut totuşi constitui o normă, pentru că, după doctrina dreptului canonic, un obicei, oricât de mult ţimp ar fi practicat, nu are nici o valoare dacă contrazice legile şi canoanele (Sint. at. I, p. 39). Potrivit acestui principiu, drepturile ctitorilor rezervate prin actul de fondaţie nu trebuiesc socotite ca rezultînd din dreptul de proprietate pe care aceştia l-ar avea asupra instituţiilor religioase create de ei, şi ca simple concesiuni pe care ni le-a făcut Biserica în semn de recunoştinţă şi răsplată pentru sentimentele, lor pioase. Ctitorii îşi pierd însă dreptul recunoscut prin actul de fondaţie, dacă nesocotesc dispoziţiile autorităţii bisericeşti şi în genere cînd se dovedesc, prin toată purtarea lor nedemni de privilegiul acordat de Biserică.

IV

FORME INSTITUŢIONALE DE MANIFESTARE A CREDINŢEI ŞI DRAGOSTEI CREŞTINE, APĂRUTE ÎN BISERICA VECHE

1. Grupări religioase apărute în Biserica veche

Grupările religioase au desfăşurat în Biserica veche o activitate care a lăsat urme adinei, ajutînd în mare măsură la dezvoltarea vieţii bisericeşti, la întărirea Bisericii şi la răspândirea credinţei creştine.

După vechimea lor şi caracteristicile fiecăruia în Biserica veche s-au înregistrat următoarele grupări bisericeşti : gruparea văduvelor, a fecioarelor, a presbiterelor, a diaconiţelor ş.a.

a) **Văduvele.** Cea mai veche grupare religioasă cu caracter ascetic, mai tîrziu şi practic, este aceea a văduvelor. Ea s-a constituit într-un corp aparte încă din vremea Sfinţilor Apostoli. Sfîntul Apostol Pavel ne spune : «Văduva să *nu* fie înscrisă (în gruparea respectivă), avînd mai puţin de şasezeei de ani, femeie a unui singur bărbat» (I Tim. 5, 9). «Cea cu adevărat văduvă şi rămasă singură şi-a pus nădejdea în Dumnezeu şi stăruie în cereri şi în rugăciuni noaptea şi ziua» (I Tim. 5, 5). De asemenea mai dispune ca nu toate văduvele să fie întreţinute de Biserică, ci numai «cele cu adevărat văduve» (I Tim. 5, 16) şi care trăiesc în înfrînare (I Tim. *5, 11 ; î* Cor. 7, 8).

,După cum arată textul biblic ca şi multe mărturii istorice şi legi bisericeşti în legătură cu văduvele, acestea constituiau o grupare de femei devotate Bisericii care îşi luau asupra lor votul castităţii. V.îrsta la care puteau fi primite în societatea respectivă era la început de 60 ani. Pentru a fi primită în societatea văduvelor, văduva trebuia să fi fost căsătorită o singură dată, să ducă o viaţă retrasă şi în rugăciune, să prisosească în faceri de bine, să fie supuse episcopilor, preoţilor şi diaconilor în a căror subordine se găseau.

Formînd o grupare de femei care trăiau în înfrînare şi nevinovăţie, văduvele nu primeau nici un fel de consacrare specială, nici un fel de hirotesie, aşa cum reiese din Constituţiile Apostolice (8, 25). Cînd s-a ajuns să se organizeze de către Biserică azilele speciale pentru văduvele sărace şi neputincioase, aşa numitele hirocomii, purtarea de grijă a acestora a fost încredinţată în primul rînd femeilor încă

valide din gruparea religioasă a văduvelor. De asemenea, văduvelor le-a fost încredinţată uneori şi purtarea de grijă a fecioarelor (can. 44 Cartagina) ; dintre văduve se recrutau şi o parte din diaconiţe (Constituţii Apostolice 6, 17) precum şi călugăriţele.

Cu o astfel de înfăţişare această grupare a văduvelor se situează printre precursorii monahismului feminin. Gruparea văduvelor şi-a păstrat individualitatea ei, nu s-ia stins prin contopire cu monahismul şi a durat timp îndelungat, ajungând ca şi prin veacul V să aibă în Bizanţ încă un număr considerabil de membre.

Ca stare aparte în sînul Bisericii, văduvele au fost protejate chiar şi de legile de stat.

b) Fecioarele. Ca şi văduvele, încă din epoca apostolică, fecioarele au constituit o stare aparte. La început ele au trăit în înfrînare şi rugăciuni în sînul familiilor lor. Ca şi văduvele, luau asupra lor votul castităţii, dar nu aveau nici un fel de hirotesie.

•Pildă şi îndemn spre o astfel de vieţuire, le-a fost Maica Domnului, apoi şi cuvintele Sfîntului Apostol Pavel de la I Corinteni 7.

Cu timipul ele s-au organizat într-o grupare religioasă, sub conducerea clerului local, în frunte cu episcopul. Intrarea în rîndul lor se făcea prin depunerea votului castităţii, în cadrul unei anumite solemnităţi. Despre aceasta Constituţiile Apostolice şi canoanele Sinoadelor Ecumenice ne relatează pe larg.

Fecioarele puteau vieţui fie în casa părintească, fie sub îngrijirea văduvelor, fie în grup aparte. Dintre aceste trei feluri de vieţuire cel care s-a impus mai mult şi care le-a dat caracterul de grupare religioasă în cadrul vieţii bisericeşti, a fost vieţuirea lor în comun în grup.

îngrijite de văduve, îndrumate şi supravegheate de cler, ele devin, prin viaţa lor ascetică, şi în special prin votul castităţii, precursoare ale monahismului propriu-zis, întocmai ca şi văduvele. Dobîndind prin vieţuirea lor castă, o cinstire deosebită în sînul Bisericii şi fiind întreţinute de Biserică, fecioarele, pe lîngă îndeletnicirile lor ascetice au făcut şi felurite ascultări în viaţa comunităţilor în legătură cu întreaga " activitate care se desfăşoară în cadrul acestora. Dintre ele se recrutau de preferinţă diaconiţele (Novela 6, 6 Justinian, 535)-şi monahiile (can. 126 Cartagina).

Cu toate că duceau viaţă monastică propriii-zisă şi cu toate că alimentau gruparea diaconiţelor, fecioarele s-au păstrat multă vreme ca grupare aparte, independente de monahism, aşa cum arată acest lucru datele istorice şi legile destul de târzii.

De* starea şi gruparea fecioarelor s-au ocupat numeroase canoane şi legi împărăteşti, reglementând condiţiile acestei stări şi prevăzând măsuri de protejare a ei.

Astfel canonul 19 Ancira (an. 314) opreşte ca fecioarele afierosite să locuiască împreună cu bărbaţi; prin canonul 18 al Sfîntului Vasile cel Mare se stabileşte vârsta de 17 ani pentru afierosirea fecioarelor, ele neputînd deveni monahii decît la 25 ani (can. 126 Cartagina), iar diaconiţe abia la 40 ani (can. 15 IV ec. ; can. 40 Trulan), prin canonul 16 IV ecumenic se prevede pedeapsa excomunicării pentru fecioa-

rele afierosite dacă se căsătoresc ; prin canoanele 18, 60 ale Sf totului Vasile cel Mare şi canonul 16 al lui Ioan Postnicul se prevede epitimia pentru adulter în cazul că o fecioară afierosită îşi calcă votul castităţii etc. Prevederile acestea şi altele sînt menţinute de Fotie, în Nomocanonul său (titlul 11, cap. 8—10, an. 889).

Pentru întărirea rînduielilor bisericeşti cu privire la fecioare, împăraţii romani-bizantini au emis legi care protejau în chip special fecioarele,'prevăzînd pedepse aspre pînă la pedeapsa cu moartea pentru cei care răpeau fecioare consacrate. Pedepsele respective se aplicau nu numai răpitorilor, ci şi acelora care se căsătoreau cu ele.

Reglementată legal de Biserică, recunoscută şi protejată de legile Statului, societatea fecioarelor a reprezentat unul din pilonii evlaviei creştine şi ai lucrării duhovniceşti a Bisericii vechi.

c) Presbiterele. începînd din epoca apostolică, alături de văduve şi diaconiţe au existat ca o categorie şi grupare aparte aşa-numitele presbitere. De ele face pomenire Sfîntul Apostol Pavel în epistola I către Timotei (5, 2) şi în cea către Tit (2, 3).

Dacă în ce priveşte locul de la I Timotei 5, 2 nu este absolut sigur că ar fi vorba chiar de presbitere, ci doar de femei mai bătrîne în general, apoi nu încape nici o îndoială că în locul de la Tit 2, 3 este vorba de presbitere ca grupare sau categorie aparte de femei care se îndeletniceau cu instruirea religioasă şi cu îndrumarea morală a tinerelor şi a oricăror femei, care, fie că se pregăteau pentru botez, fie că doreau să cunoască mai bine învăţăturile şi rînduielile Bisericii.

Misiunea presbiterelor a fost luată cu timpul asupra lor de către diacohiţe şi văduve, şi astfel, încetul cu încetul, numărul lor scade şi sînt tot mai rar amintite.

In fine, în veacul IV, sinodul din Laodiceea, prin canonul 11, interzice : «a se mai aşeza în Biserică, cele ce se numesc presbitere, adică întîistătătoare», întrueît, după cum spune Balsamon în comentariul la acest canon «deveniseră prea mîndre şi iubitoare de agoniseală» (Sintag. Ateniană, voi. III, 181).

dj Diaconiţele. Amintite ca şi văduvele şi fecioarele, încă din vremea Sfinţilor Apostoli (F. A. 16, 1), diaconiţele au constituit o categorie deosebită de femei pioase, care-şi puneau benevol munca lor la dispoziţia Bisericilor locale şi care s-au organizat apoi şi s-au afirmat ca cea mai importantă grupare feminină a Bisericii vechi.

După cum apar din principalele documente asupra organizaţiei bisericeşti, diaconiţele, ca şi fecioarele şi văduvele, puteau vieţui fie pe la casele lor în familie, fie împreună în «consortium», însă mefeu sub Cîrmuirea şi supravegherea clerului. •: '

Diaconiţele se recrutau dintre fecioare sau văduve, adică din categoria fecioarelor şi văduvelor afierosite, trebuind să aibă cel- puţin vîrsta de 40 ani. Această vîrstă, prevăzută ca minimă, a fost stabilită prin canonul 15 al Sinodului IV ecumenic (an. 451) care dispune acelaşi lucru ca şi canoanele 14 şi 40 Trulan.

Cum însă rînduiala apostolică era ca în rîndul văduvelor să:' fie primite femei în vîristă de cel puţin 60 de ani (I Tim. 5, 9), s-a acceptat

şi cu privire la diaconiţele recrutate dintre văduve, această vîrstă, aşa că întîlnim dispoziţii legale în acest sens (Cod. Justinian 1, 3, 9).

Considerîndu-se că şi femeile în jurul vîrstei de 50 ani sînt destul de înaintate în vîrstă pentru a fi ajuns la o statornicie în hotărîri, şi chiar cu această motivare, Justinian, printr-o lege din 535, a redus la 50 ani vîrstă de admitere în rîndul diaconiţelor, dispunînd, ca în caz de necesitate, să se poată face diaconiţe şi la o vîrstă mai mică, însă numai în cadrul mînăstirilor şi obligîndu-le să locuiască în mănăstire.

Curînd, printr-o altă lege din anul 546, acelaşi împărat a redus la 40 ani vîrstă admiterii femeilor în rîndul diaconiţelor (Novela 123, 13).

Cum însă, potrivit canonului 48 Trulan puteau fi făcute diaconiţe şi soţiile preoţilor aleşi episcopi, este firesc să nu se mai fi ţinut seama în mod riguros de normele privitoare la vîrstă admiterii în diaconat a femeilor.

Ceremonia de primire a lor consta într-o hirotesie, cu ocazia căreia ele depuneau votul castităţii într-o formă mai solemnă decît aceea în care l-au depus ca văduve sau ca fecioare (can. 19, I ec. ; 15 IV ec. ; 14, 40 Trulan; Novele 6, 6). *

Hiroteisia diaconiţelor o săvîrşeau numai episcopii, nu şi preoţii (Constit. Ap. 3, 11), după o rînduială care este arătată în Constituţiile Apostolice, cartea VIII, capitolul 19, 20, unde citim : «Despre diaconiţe rînduiesc eu, Bartolomeu, episcop, puneţi mîinile asupra ei, de faţă fiind preoţimea, diaconii şi diaconiţele şi să zici : ...» (urmează rugăciunea).

In cadrul acestei ceremonii, episcopul «unge capul diaeoniţei, aşa cum preoţii şi împăraţii se ungeau în vechime» (Constit. Ap. 3, 16).

Mai tîrziu, s-a introdus rînduiala ca la acest prilej să li se atragă atenţia în faţa celorlalte diaconiţe, că dacă-şi vor călca votul, îşi vor pierde capul, iar bunurile lor vor fi atribuite fie bisericilor, fie mănăstirilor în care au trăit (Novela 6, 6). Din Novela 6 a lui Justinian, se vede că diaooniţele trăiau fie în cadrul parohiilor, organizate ca societate religioasă în sînul acestora, fie în cadrul mînăstirilor.

Ca şi văduvele şi fecioarele, diaconiţele au făcut parte în mod legal din cler, adică au figurat în canonul sau lista slujitorilor Bisericii şi, de fapt, atît legile bisericeşti, cît şi cele ale Statutului', le enumeră după diaconi şi le conferă privilegiile clerului.-

Ca slujitoare ale Bisericii, aşa cum reiese din Constituţiile Apostolice, sfintele canoane şi legile Statului, diaconiţele îndeplineau felurite ascultări, dintre care, cele mai importante erau următoarele :

— Ajutau preoţilor cînd botezau femei, ungîndu-le cu untdelemn sfinţit.

— Păzeau uşile bisericilor, adică intrările femeilor, şi supravegheau, împreună cu diaconii, buna rînduială din biserică.

— însoţeau înaintea diaconilor, preoţilor şi episcopilor pe femeile care voiau să le vorbească, nefiindu-le îngăduit ca vreo -femeie să li se înfăţişeze acestora fără diaconiţă.

— îndrumau şi îngrijeau văduvele şi fecioarele, care trebuiau să le dea ascultare.

—- Catehizau pe neofite. .

/

— Vizitau la domiciliu şi ajutau femeile în lipsuri, din mandatul clerului.

— Făceau serviciul de curiere ale clerului.

— Duceau ajutoare celor săraci, bolnavi şi celor din. închisori.

— îngrijeau pe cei din instituţiile de asistenţă socială ale Bisericii şi administrau chiar astfel de instituţii, cînd ele adăposteau femei, copii şi bătrîni.

— îndeplineau orice serviciu care li se încredinţa de către cler.

Atît pentru ducerea la îndeplinire a îndatoririlor lor, cît şi pentru buna rînduială în ce priveşte vieţuirea lor, diaconiţele erau supuse clerului, iar în mănăstiri, stareţelor. în muncile sau ascultările pe care le prestau, aveau ca îndrumători şi cîrmuitori pe diaconi, care pot chiar să excomunice, adică să oprească de la Sfînta împărtăşanie, pe diaconiţe «dacă se cere aşa ceva şi nu este de faţă preotul» (Const. Apost. 8, 28).

Dedicate mai ales operei de asistenţă socială a Bisericii, diaconiţe-.lor li s-au conferit o seamă de privilegii şi din partea Statului şi li s-a asigurat, ca întregului cler de altfel, o protecţie specială prin legi. Astfel, ele nu puteau fi urmărite şi judecate direct de legile Statului, decît dacă nu izbutea episcopul să lămurească lucrurile (Nov. 123, 21) ; răpirea sau violarea lor era pedepsită foarte aspru, cu moartea şi confiscarea averii (Cod. 1, 3, 54; Nov. 6, 6). Această pedeapsă se aplică însă nu numai infractorilor, ci şi diaconiţelor, dacă consimţeau să-şi calce votul (Nov. 6, 6).

Pe lîngă canoanele şi legile de stat arătate, de diaconiţe se mai ocupă o serie de alte legiuiri bisericeşti (Can. 14 Vasile cel Mare ; Cod. Theod. 5, 3, 1 ; Cod. Justinian 1, 2, 13 ; 3, 20 ; canoanele sinoadelor din Orange 441 ,• din Orleans 553, etc.) care toate reliefează importanţa societăţii diaconiţelor şi preţuirea deosebită a activităţii lor atît în Răsărit, cît şi în Apus.

Existînd ca grupare aparte, superioară acelora ale văduvelor şi fecioarelor, gruparea diaconiţelor s-a menţinut alături de acelea şi apoi timp îndelungat şi alături de monahism, fără a se confunda cu acesta.

Prin votul solemn al castităţii, un vot reînnoit, şi prin ascultarea riguroasă faţă de cler, diaconiţele constituiau de fapt o grupare paramonastică.

Prin structura şi activitatea ei, această grupare ca şi aceea a văduvelor şi a fecioarelor, au alimentat spiritul ascetic propriu monahismului şi a contribuit la închegarea şi extinderea monahismului. Diaconiţele excelînd însă şi prin activitate practică de asistenţă socială în special.

e) **Parabolanii.** Un corp sau o grupare religioasă aparte, ivită mai tîrziu în Biserică, sau cel puţin atestată mai tîrziu decît cele trei de care ne-am ocupat pînă aici, este gruparea cunoscută sub numele de parabolani. Asupra ei nu există, sau mai bine zis, nu ni s-au păstrat documente sigure decît din Biserica Alexandriei. Cu toate acestea, cunoscând intensa acţiune de asistenţă socială pe care Biserica a desfăşurat-o, trebuie să presupunem, că un corp sau o grupare atît de im-

portantă prin activitatea ei practică în cadrul asistenţei sociale, cum a fost aceea a parabolanilor, nu va fi apărut mult mai tîrziu decît cele,cu caracter religios-moral, şi că, de asemenea, o astfel de grupare n-a putut să fie organizată doar într-o singură Biserică locală, într-un singur centru bisericesc. ţ

- Parabolanii formau un corp de sanitari creştini laici, organizaţi atît după rînduielile unei astfel de profesiuni, cît şi după acelea ale unei alese vieţuiri morale. Cu privire la înţelesul numelui lor nu s-a ajuns la o lămurire precisă şi general admisă, deşi cercetătorii şi-au dat toată osteneala sa o facă.

Romaniştii din Evul mediu au susţinut părerea că prin parabolani trebuie să se înţeleagă oameni curajoşi, îndrăzneţi, care se expun oricărei primejdii sau se aruncă în primejdie întocmai ca vitejii în luptă.

Ca urmare, parabolanii s-ar numi astfel, pentru că ei luptă cu îndrăzneală sau se aruncă fără frică în luptă pentru a-i salva pe cei bolnavi, căci aceasta era misiunea lor, după cum se precizează de altfel şi prin legile de stat.

Alţi cercetători susţin că numele parabolanilor ar proveni de la cuvîntul «parabola», parabolă, poveste, asemănare, vorbire în pilde sau echivoc, fiindcă parabolanii promit mai multe decît fac, folosindu-se adeseori de parabole.

O a treia părere susţine că parabolanii ar putea să-şi tragă numele de la meseria lor, care ar fi fost aceea de îngrijitori de băi publice.

Se pare că mai verosimilă este părerea celor care îi dau cuvîntului parabolan, înţelesul de temerar, îndrăzneţ, curajos. Aceasta pe considerentul că în primele veacuri ale erei noastre cei care îngrijeau pe bolnavi se expuneau unei primejdii grave şi numai cei curajoşi îşi riscau în permanenţă sănătatea şi viaţa salvîndu-i pe cei în primejdie.

E posibil ca o astfel de grupare să fi cunoscut şi antichitatea păgînă, pentru că numele acesta nu este specific creştin, nu este legat cu nimic de credinţă sau de Biserică, ci el poate fi foarte bine moştenit de la civilizaţia păgînă.

Curajul şi temeritatea, ba uneori chiar şi terorismul pe care-1 practicau pînă şi parabolanii creştini ca o caracteristică a tagmei lor, sînt atestate documentar în date istorice şi texte de lege. Această însuşire s-a putut produce chiar înainte de veacul IV, vreme în care se cunoaşte că Biserica a desfăşurat o intensă activitate de asistenţă socială în cadrul căreia desigur a fost cuprins şi sectorul în care lucrau parabolanii, ca unul ce nu putea fi evitat. In acesta, de altfel, se cerea şi cea mai mare abnegaţie sau spirit de jertfă, însuşirile prin care excelau creştinii,. Cu deosebire în timpul epidemiilor, creştinii săreau în ajutorul semenilor lor, iar acest ajutor nu era întîmplător şi dezorganizat, ci, aşa după cum se arată în documentele istorice, el se dădea în condiţii asemănătoare, sau aproape identice cu cele în care acţionau parabolanii.

Această comportare a creştinilor faţă de toţi semenii lor în cazuri de nenorociri a fost generală şi a stîrnit pretutindeni, deopotrivă, admiraţia, dar şi invidia păgînilor.

Cu toate acestea, ajutorul creştin dezinteresat care se dădea în asemenea cazuri, nu a rezistat, în forma lui iniţială, după ce el — aju-

torul creştin — s-a organizat luînd înfăţişarea unei opere permanente de asistenţă a bolnavilor, deşi era întreţinut de Biserică, a primit, prin reprezentanţii săi, o înfăţişare mai puţin creştină, ajungîndu-se ca îndeletnicirea de parabolan să aibă o foarte mare căutare, mai ales din pricina cîştigului care li se asigura celor din această categorie.

Este mai mult decît probabil că organizarea asistenţei sociale de către Biserică în timpul gravelor epidemii din veacul III a dus la crearea corpului de parabolani, adică de oameni care înfruntau,primejdii pentru a le veni în ajutor celor loviţi de soartă.

Se prea poate ca în Alexandria să fi luat naştere prima formaţiune de parabolani, primul grup sau prima societate de sanitari creştini, întrueît Alexandria era cel mai mare oraş comercial al imperiului, şi prin imensul trafic portuar, cel mai expus la epidemii.

Un corp asemănător cu al parabolanilor sau chiar acelaşi corp se găsea şi în serviciul Vasiliadei, numiţi «trimişi» care adunau pe bolnavi şi-i aduceau la spital.

Cum parabolanii apar în număr mare (600) şi ca o organizaţie bine definită la începutul veacului V în Alexandria, este de la sine înţeles că o astfel de organizaţie trebuie să se fi format anterior şi să-şi fi afirmat necesitatea în aşa măsură, încît chiar şi atunci cînd prin anii 415—416 ei s-au dedat la acte de dezordine, nu s-a procedat totuşi la lichidarea lor, ci numai la oarecare măsuri de reorganizare.

In lipsă de date istorice mai precise şi numai pe baza celor invocate, se poate admite că societatea parabolanilor a luat fiinţă în veacul III şi că ea a funcţionat în bune condiţii în veacul IV, abia din vremea lui Constantin cel Mare. Se cunoaşte de altfel amploarea pe care a luat-o în veacul IV, după edictul de la Milan (313) datorită şi sprijinului acordat de Stat, întegii opere de asistenţă socială a Bisericii. Şi era firesc desigur, ca din această operă să nu lipsească asistenţa bol; navilori prin oameni pricepuţi şi hotărîţi să se dedice ei. Aceştia au fost parabolanii sau indiferent cum se vor mai fi numit. Se prea poate ca ei să fi înlocuit de la anul 313, sau ceva mai tîrziu,. vreun corp" de sanitari păgîni sau să reprezinte chiar încreştinarea parabolanilor păgîni, adică o continuare în formă creştină a unei formaţii de sanitari păgîni, în cadrul cărora se vor fi infiltrat, aşa ca şi în armată şi pretutindeni, încă de multă vreme elemente creştine.

Asupra organizării şi îndeletnicirii lor ne-au rămas două legi imperiale, una din 416 şi alta din 418, ambele date de către Teodosie II în Bizanţ.

Cu privire la organizarea lor, cele două legi dispun următoarele :

— Parabolanii formează un corp de sanitari creştini laici, numai bărbaţi, sau o grupare închisă, cu locuri limitate (500—600 în Alexandria).

— Ei se recrutează numai din rîndurile oamenilor simpli şi săraci (pauperes corporati), avînd însă pricepere în îngrijirea bolnavilor, ceea ce pare să indice nu numai simpli sanitari, ci şi oarecare vraci sau medici. De altfel, nici nu se poate .imagina un corp de sanitari fără a avea între ei şi medici.

— Nu pot fi parabolani aceia care deţin magistraturi, demnităţi de stat (honorati) sau funcţii în administraţia cetăţii (curiales) şi nici bogaţii (idites), fiindcă aceştia fac negoţ cu slujba de parabolan.

De aici se vede că această slujbă era căutată, probabil pentru a le asigura cîştiguri apreciabile celor ce-o îndeplineau, ceea ce este explicabil, fiindcă întotdeauna bolnavii au fost dispuşi să facă jertfe mari pentru cei care îi îngrijesc sau îi tratează.

— Constituiţi însă ca un corp sub conducerea episcopilor, este probabil ca ei să fi primit o anumită plată şi întreţinere din bunurile Bisericii, întocmai ca şi clericii, completîndu-şi veniturile prin ceea ce primeau de la clienţi.

— Recrutarea lor se face de către episcopi fie direct, f^ cu aprobarea acestora.

— Ei nu sînt clerici, nici asceţi, dar sînt obligaţi să observe o regulă austeră de viaţă, fiindu-le interzis, ca şi clericilor şi monahilor, participarea Ia spectacole, frecventarea localurilor publice, mai ales a judecătoriilor, de asemenea şi să se îndeletnicească cu lucruri incompatibile cu starea clericală.

Pentru cei care nu ar respecta rînduielile acestea, se prevede o întreită sancţionare şi anume : ştergerea din lista parabolanilor, aplicarea unei pedepse după gravitatea abaterii şi pierderea definitivă a dreptului de a mai putea fi parabolan.

— Parabolanii nu sînt numai aleşi de episcopi, ci sînt puşi şi sub conducerea sau sub jurisdicţia acestora, întocmai ca şi clericii, episcopii avînd dreptul de a-i disciplina sau pedepsi, iar ei obligaţia ascultării canonice faţă de episcopi.

în caz de moarte a vreunuia cînd devine astfel liber vreun loc în corpul parabolanilor, episcopul cetăţii respective se îngrijeşte de completarea locului respectiv prin persoane care îndeplinesc condiţiile legii.

— Organizaţi în corp, colegiu sau societate, ei aveau în fruntea lor un «syndieus», adică un fel de delegat sau responsabil.

Ca una din cele mai importante formaţii prin care Biserica şi-a. desfăşurat acţiunea sa de asistenţă socială, parabolanii s-au menţinut timp îndelungat în forma organizatorică arătată, dar desigur numai în oraşele mari, căci în ceîe mici cu greu s-ar fi putut menţine o astfel de grupare, din pricina lipsei de ocupaţie constantă.

Locul lor, în cetăţile mai mici şi cu timpul probabil chiar şi în cetăţile mari, l-au luat aşa-numiţii nosocomi, adică sanitari din cadrul spitalelor, care se numeau nosoeomia.

Despre parabolani nu. se face nici o menţiune că ar fi fost legaţi de vreun spital sau de vreo altă instituţie de asistenţă socială din. vechea Biserică, ceea ce ne obligă să nu-i socotim în rînd cu sanitarii spitalelor şi cu atît mai puţin ca formînd acelaşi corp cu aceştia.

f) Corporaţii sau **colegii** funerare. în afară de grupările amintite pînă aici, istoria Bisericii creştine mai consemnează şi existenţa unor corporaţii sau colegii funerare, cum au fost : decanii, lecticarii,' copiaţi — fossores, acoluţii —• funerari, ascetriile şi canonicele. Aceştia, fie că făceau parte şi formal din cler, cum a fost situaţia prin secolele IV—V, fie că erau

asimilaţi cu clerul, s-au bucurat mereu de privilegiile clericilor, precum şi de unele avantaje speciale, determinate de funcţiile pe care le îndeplineau. Despre cele mai multe dintre aceste grupări avem numeroase indicii că erau chiar organizate prin lege de stat, încă din vremea împăratului Constantin cel Mare.

g) Frăţiile. între grupările religioase din Biserica veche, asupra cărora nu ni s-au păstrat decît puţine indicii, dintre care unele nesigure sau neconcludente, au fost şi *«frăţiile creştine»,* organizate local, în cadrul comunităţilor. Acestea sînt pomenite în veacul IV în Egipt şi în alte părţi ale Imperiului. în categoria aceasta de creştini îşi are începutul organizarea frăţiilor creştine, numite în Biserica veche şi «adelfata» — frăţii —, iar în străvechile frăţii îşi au prototipul «frăţiile ortodoxe» — din mileniul al doilea al erei noastre.

Frăţiile religioase sau bisericeşti sînt pomenite în Bizanţ şi pînă la schisma cea mare (1054) şi mai ales după aceea.

Cele mai multe şi mai bine organizate frăţii ortodoxe au existat în Rusia şi în Polonia. începînd din veacul XII ele sînt amintite la Poloţk (an 1159) şi la Kiev ; mai numeroase în veacurile XIV—XV, ele au devenit în veacurile XVI şi XVII adevărate bastioane ale Ortodoxiei împotriva agresiunii catolice, care-şi avea cartierul de operaţii în Polonia catolică.

Cu deosebire frăţiile ortodoxe din Lwow (Lemberg), Ostrog, Wilno, Moghilev, Vitebsk, Brest, Minsk şi Kiev, au dus o luptă îndîrjită cu catolicii, care pregăteau în veacul XVI unirea cu Roma a unei părţi dintre ucrainieni, unire încheiată totuşi la Brest în anul 1596. Puncte importante de sprijin ale Ortodoxiei în luptă cu catolicismul, în tot veacul XVII şi XVIII, ele au căutat să-şi păstreze şi să-şi îmbunătăţească organizarea din veacurile anterioare, consolidîndu-şi mijloacele materiale, sporind numărul şcolilor pe care le întreţineau, precum şi a instituţiilor de asistenţă socială (spitale, azile, orfelinate). Cu o astfel de organizare, frăţiile ortodoxe din Rusia şi Polonia, au stăvilit şi au contracarat prozelitismul catolic în veacurile XVII şi XVIII, anulînd în cea mai marte parte efectele unirii de la 1596.

La românii din Ardeal şi Banat sînt amintite astfel de frăţii ortodoxe prin centre ca : Braşovul, Făgăraşul, Haţegul, Hunedoara, Bistriţa, Caransebeşul, organizate fot din nevoia de a opune rezistenţă catolicismului în veacul XVIII.

La 1933, din iniţiativa mitropolitului Nieolae Bălan al Ardealului s-au organizat frăţii ortodoxe în cele mai multe localităţi din Ardeal şi Banat, în scopul de a opune rezistenţă activă propagandei şi uneltirilor prozeiitiste.

*

Nu putem încheia această expunere asupra principalelor grupări religioase care au apărut în Biserica veche, fără să amintim pe una dintre cele mai răspîndite grupări religioase, pînă astăzi şi anume, *monahismul* despre oare ne vom ocupa în mod special, în cele ce urmează.

h) Monahismul. Originea şi dezvoltarea monahismului. Vieţuirea monastică fie în sens de jertfă substitutorie pentru alţii, pentru izbăvirea obştei de suferinţe, fie în sens de căutare a desăvîrşirii proprii este un fenomen general bine reprezentat în aproape toate religiile într-o formă sau alta. Deci monahismul nu este o creaţie a creştinismului.

Dar monahismul aşa cum se prezintă el în Biserică, este un produs al spiritului moral al creştinismului, care deşteaptă la unii oameni năzuinţa după o desăvîrşire mai înaltă.

Monahismul însă nu are în sine caracterul necesităţii. în istoria bisericească a fost un timp cînd monahismul n-a existat. Clerul fără oare nu se poate cugeta creştinismul, este o instituţie de instituire divină, dimpotrivă, monahismul nu există pe baza unei astfel de instituiri şi pentru aceasta, în Biserică, nu se simte aceeaşi nevoie de el ea de cler. în Biserică, monahismul are caracterul unei grupări de oameni, care, după anumite reguli, îşi consacră viaţa lor întreagă lui Dumnezeu, întăririi Bisericii precum şi să servească drept icoane ale virtuţilor creştine.

Monahismul s-a dezvdîtat încetul cu încetul. în timpurile cele mai vechi ale Bisericii, mulţi creştini pioşi, pentru a sluji lui Dumnezeu şi pentru a dobîndi fericirea veşnică, s-au obligat la deplina înfrînare* de la plăcerile comune ale vieţii. Ei se abţineau de la tot ceea ce putea să îndepărteze spiritul şi năzuinţa lor spre bunuri spirituale, însă n-au părăsit societatea omenească şi n-au refuzat să-şi îndeplinească îndatoririle pe care le impune Biserica şi societatea.

Cu timpul, aceia care se dedicaseră înfrînării şi ascezei, chiar trăind în societate, s-au simţit îndemnaţi să se ducă în pustiuri şi prin munţi, pentru ca în aceste locuri singuratice să se poată înfrîna mai bine, fiind mai departe de ispitele pămînteşti. Acestui fel de viaţă, mulţi creştini s-au dedicat din veacurile II şi III, ca din rîndurile lor să apară, în a doua jumătate a veacului III şi prima jumătate a veacului IV, figuri ca : Paul din Theba (f 340), Pahomie cel Mare (f 348), Antonie cel Mare {f 356), Ilarion (f 371) şi Macarie Egipteanul (f 390). Aceştia ocupă locul de frunte între cei ce s-au consacrat vieţii pustniceşti şi pot fi numiţi întemeietorii monahismului. Ca bărbaţi, care erau cunoscuţi pentru viaţa lor sfîntă, au grupat împrejurul lor pe mulţi alţi bărbaţi care năzuiau la o asemenea viaţă, aşa încît pe timpul lui Pahomie, numărul lor se urca la 7000. Pentru viaţa lor pustnicească s-au numit anahoreţi, retraşi, plecaţi din lume, iar pentru felul lor de viaţă au fost numiţi asceţi, oameni care îşi trăiesc viaţa în înfrînare.

Pahomie cel Mare a adunat pentru prima oară în Egipt pe mulţi dintre aceşti anahoreţi în grupe, trăind o viaţă comună şi locuind în locuinţe comune, numite chinovion (coenovium). Atare chinovii s-au înfiinţat curînd şi în alte regiuni ale Orientului şi purtau numirea de monastiria, monastiri, locuri pentru cei ce trăiesc singuri, în oare-uneori trăiau pînă la 100 de oameni.

în veacul al IV-lea au început şi femei să se consacre acestei vieţi şi s-au consacrat pentru ele mînăstiri proprii, în care însă locuiau'monahi sau călugări şi călugăriţe sub conducerea unui stareţ. Dar, aceste mînăstiri mixte au fost desfiinţate în veacul V şi interzise în veacul

VI de către împăratul Justinian. Totuşi, chiar şi în veacul VIII şi IX se mai pomenesc astfel de aşezări mixte (Gan. 20 sin. VII ec.).

Organizîndu-se în obşti de asceţi, monahismul a dobîndit caracterul unei grupări religioase, care şi-a creat propriile ei reguli de .viaţă, ţinîndu-se multă vreme departe de stăpînirea bisericească şi formînd o stare nouă, adică o nouă categorie de membrii ai Bisericii, alături de clerici şi laici.

Cu acest caracter de grupare religioasă, monahismul a intrat în subordinea ierarhiei bisericeşti de la anul 451 (sinodul IV ecumenic) pe care nu şi 1-a pierdut nici azi, indiferent că este vorba de cenobiţi sau de anahoreţi, sau de idioritmici (de cei ce vieţuiesc în obştii, sau de cei ce trăiesc singuratici).

Anahoreţii existau şi înainte de Pahomie şi âu vieţuit şi după introducerea vieţii monahale în comun. Ei îşi petreceau viaţa în rugăciuni, retraşi în pustie şi se exercitau după voinţa lor în înfrînări şi în aspră vieţuire creştină. Reguli speciale nu existau în această privinţă şi era exclusă şi posibilitatea de a se înscrie pentru ei anumite reguli, deoarece erau în afară de orice supraveghere.

8 Altfel s-a petrecut lucrul cu cenobiţii, care trăiau la un loc şi a căror viaţă în mînăstiri, — relaţiile lor reciproce şi poziţia lor faţă de stareţ —,[s] erau hotărîte prin anumite reguli. După introducerea vieţii comune, Pahomie cel Mare pe la anul 325 a stabilit un număr de 194 de reguli pentru monahii săi. Din ace-Stea 142 sînt reguli în sens restrîns, iar celelalte 52 sînt adăugiri şi explicări ale regulilor fundamentale. Toate regulile se referă la rugăciuni, la întreţinere, la ocupaţie, la viaţa monahală în mînăstiri şi la intrarea în mînăstiri.

Deoarece regulile lui Pahomie nu priveau separat toaţe părţile vieţii monahale, stareţii din unele mînăstiri, pentru diferite chestiuni, au procedat după aprecierea lor proprie, din care cauză se năşteau cîteodată certuri. Pentru a preveni acest lucru, Vasile cel Mare, pe la anul 362 a întocmit reguli complete în forma catehetică, adică de întrebări şi răspunsuri. Ele sînt 50 de reguli mai mari şi 313 mai scurte, care reglementează viaţa mînăstirească. Aceste reguli au fost compuse pe baza Sfintei Scripturi, a canoanelor şi a regulilor lui Pahomie .în esenţă, regulile lui Vasile cel Mare conţin următoarele hotărîri: monahul trebuie să renunţe la lume şi la plăcerile ei, pentru aceasta nu trebuie să aibă avere ; toate agoniselile lui trebuie să treacă în posesiunea mînăstirii din care el face parte ; este obligat la ascultare necondiţionată faţă _ de superiorii lui direcţi şi faţă de alţii mai bătrîni ; este obligat la renunţarea trupească şi la stăpînirea tuturor dorinţelor corporale, de aceea trebuie să postească şi să se supună la munci fizice. Deoarece ţinta vieţii pămînteşti a monahului este numai mîntuirea veşnică, el trebuie să se consacre lui Dumnezeu, să petreacă în rugăciuni mereu, să se devoteze citirii cărţilor sfinte, şi în relaţiile cu fraţii săi, întotdeauna să aducă vorba de Dumnezeu şi mîntuirea veşnică. Monahul să tăgăduiască solemn păstrarea deosebită a acestor prescripţii. Această făgăduinţă formează cuprinsul făgăduinţei monahale, despre care va fi vorba mai tîrziu.

Regulile Sfîntului Vasile cel Mare, care au fost primite de întreg monahismul oriental, au format baza pentru statutele celor mai însemnate mînăstiri orientale şi au fost primite apoi de întreg monahismul ortodox ca un adevărat catehism, adică avînd dreptar de viaţă pravilele călugăreşti ale Sfîntului Vasile, de aceea apusenii îi şi numesc pe călugării ortodocşi vasilieni sau basilitani.

Pe la mijlocul secolului al IV-lea, monahismul a ajuns din Orient şi în Occident, pe vremea cînd Atanasie cel Mare se găsea în exil la Roma împreună cu doi monahi, Amonius şi Isidor. Prin aceşti bărbaţi occidentalii au cunoscut şi ei mai de aproape monahismul. Predica lui Atanasie despre frumuseţea monahismului a deşteptat la mulţi iubirea pentru această stare, deşi în Occident, la început, monahismul n-a putut să prindă rădăcini adînci. Abia cînd Ambrozie al Milanului, către sfîrşitul secolului IV, a început să laude monahismul în omiliile sale şi a fondat în apropierea Milanului o mînăstire, pentru care a prescris regulile monahale primite de la Vasile cel Mare, abia atunci a început şi în Occident să se întărească monahismul. în privinţa aceasta au contribuit foarte mult Ieronim din Dalmaţia (f 420) şi Augustin din Hippo (f 430), încît, în a doua jumătate a veacului al V-lea, în toate provinciile creştine -ale Occidentului se aflau mînăstiri. In toate mînăstirile apusene viaţa monahală era reglementată prin acele reguli care erau în vigoare în mînăstirea lui Ambrozie, deci prin regulile lui Vasile cel Mare. Severitatea regulilor lui Vasile, pe care monahii occidentali, cu toată înclinaţia lor spre ascetism, numai cu greu puteau să le observe, a contribuit ca monahismul occidental să nu se dezvolte atît de repede ca cel din Orient. Această împrejurare 1-a determinat pe cunoscutul ascet al Occidentului, Benedict de Nursia (f 543) să înfiinţeze o mănăstire mai puţin severă la Subiaco, în apropierea Romei, după ce a cunoscut motivele care' împiedicau stricta observare a regulilor lui Vasile în Occident. Benedict a compus pentru mînăstirea sa reguli deosebite, care se potriveau cu împrejurările speciale şi climaterice ale Occidentului, dînd o formă mai blîndă regulilor lui Vasile. în mînăstirea cunoscută, înfiinţată mai tîrziu de el la Monte Cassino, a avut ocazia să încerce şi mai hotărît, valoarea practică a regulilor sale. Această mînăstire organizată după regulile lui Benedict a servit ca model pentru toate celelalte mînăstiri occidentale pînă la începutul secolului al XlII-lea, cînd s-au înfiinţat noi ordine monahale (franciscanii, dominicanii, etc.). Benedict a întocmit 73 de reguli, al căror raport cu acelea ale lui Vasile cel Mare a fost menţionat.

Regulile monahale ale lui Vasile cel. Mare, cum s-a menţionat, serveau ca bază pentru statutele mînăstireşti ale mînăstirilor orientale mai însemnate. Cele mai importante statute de acest fel sînt acelea din Ierusalim, statutele mînăstirii Studion şi ale mînăstirilor din Muntele Athos. Statutul din Ierusalim a fost redactat în anul 561 de Sava Sfinţitul, pentru mînăstirile Palestinei ; statutul mînăstirii Studion a fost redactat de Teodor Studitul, egumenul acelei mînăstiri, în anul 789,- iar statutul mînăstirilor din Athos a fost redactat pe la anul 970 de Sfîntul Athanasie A'thonitul, fondatorul Lavrei din Athos.

în esenjă, aceste statute se aseamănă ; numai în detalii sînt deosebiri, care sînt bazate pe împrejurările de loc ale mînăstirilor respective. Cel mai complet este statutul mînăstirii Studion, care a fost adoptat în secolul al Xl-lea de Theodosie, monahul mînăstirii Pecerska din Kiev. Acest statut din urmă a fost introdus apoi în toate mînăstirile ruseşti. El stă şi la baza Tipiconului sau Statutului mînăstirii «Bi nefăcătoarea» (Everghetisa), strălucita ctitorie a lui Pavel Everghetinul (t 1054).

Prin statutul mînăstiri ilui Teodor Studitul s-a hotărît reglementarea internă a vieţii monastice în Biserica Orientală pentru toate timpurile posterioare. Statutele speciale care există astăzi în diferite mînăstiri, sînt numai modificări bazate pe împrejurările locale şi naţionale ale statutului mînăstirii Studion.

Pînă la Sinodul al IV-lea ecumenic, în care, pentru prima oară s-a discutat despre monahism şi locul lui în Biserică, monahismul exista ca o societate deosebită de oameni pioşi, independenţi de jurisdicţia bisericească. Pînă în acest timp, mînăstirile erau autonome ; aveau **o** adminiistraţie independentă şi depindeau numai de stareţ. Chiar şi scutirea de făgăduinţa monahală era considerată ca permisă. Pentru a nu împiedica pe monahi în năzuinţele lor ascetice, nu li s-a permis la început intrarea în cler ; ei trebuiau mai ales să asiste la serviciile divine celebrate în cele mai apropiate biserici de clerul parohial. însă, după ce s-au înfiinţat biserici direct în mînăstiri, duhovnicul mînăstirii de regulă, şi cîteodată şi stareţul, se hirotonea preot (ieromonah) şi săvîrşea serviciul divin în mînăstiri. Cînd, în timpul monofizitismului, monahii, profitînd de independenţa lor şi îmbrăţişînd această sectă au provocat neorînduieli în Biserică, atunci sinodul de la Calcedon a luat hotărîrea să se reglementeze legal poziţia societăţilor monastice în Biserică şi relaţiile lor cu autoritatea bisericească. Acest sinod, oare a recunoscut monahismul ca o stare deosebită de cea clericală şi de cea laică, a stabilit cu privire la monahi şi mînăstiri, următoarele reguli: nici o mînăstire nu poate fi înfiinţată fără consimţămîntul episcopului eparhial competent; toţi monahii sînt supuşi în orice privinţă episcopului eparhial şi depind de el; în acelaşi raport se găsesc faţă de episcop toate mînăstirile, pe care episcopul are să le supravegheze sever ; monahul care nesocoteşte una din făgăduinţe şi nu se întoarce în mînăstire cu căinţă, cade sub anatemă ; nici un monah nu trebuie să se ocupe cu afaceri 'în afară de mînăstire, afară de cazul cînd i se permite de episcop, pentru vreo nevoie a Bisericii, călcarea acestei prescripţiuni se pedepseşte cu excomunicarea.

în veacul al Vl-lea, monahismul, a devenit obiect al legislaţiei politice. împăratul Justinian a dat cîteva Novele, care s-au ocupat cu monahismul şi cu mînăstirile şi în care sînt expuse amănunţit deciziile în această privinţă ale sinodului de la Calcedon. Aceste Novele au fost primite în Nomocanonul în 14 titluri al lui Fotie, fiind şi astăzi în vigoare pentru toţi monahii şi mînăstirile Bisericilor orientale. O parte din normele legislaţiei politice au dobîndit sancţiunea bisericească în cîteva canoane ale sinodului Trulan (can. 40—49). Cînd a fost nevoie să se restatornicească şi să se întărească disciplina monastică,

slăbită în timpul iconoclasmului, prin faptul că în urma atacurilor iconoclaştilor multe mînăstiri au fost depopulate şi monahii alungaţi, atunci s-a ocupat cu monahismul şi Sinodul VII ecumenic (can. 17—22). în timpul acestui sinod trăia şi lucra şi Teodor Studitul, care pe' baza canoanelor aceluiaşi sinod şi ale altor decizii din timpurile anterioare, a redactat statutul monastic amintit, care a ajuns cel mai important statut pentru monahismul Orientului. Prin aceasta s-a terminat organizarea generală a monahismului, atît cu privire la relaţiile interne, cît şi la cele externe. Şi la sinodul al IX-lea particular (I—II Constantinopol) s-au dat cîteva canoane, care aveau numai menirea să îndrepteze cîteva neajunsuri, care se observaseră în disciplina mînăstirească (can. 1—8).

Cele arătate pînă acum asupra organizării monahismului, sînt valabile atît pentru monahi cît şi pentru călugăriţe, cu deosebirile condiţionate de sex. Viaţa ascetică, izolată de relaţiile cu lumea, dusă de cîţiva oameni pioşi în cele dintîi timpuri ale Bisericii a fost îmbrăţişată în vremea aceea şi de femei evlavioase. Cînd, în secolul al IV-lea au început să se înfiinţeze în mod liber mînăstiri pentru călugări, s-au înfiinţat şi mînăstiri de călugăriţe. In Orient se pomeneşte, în timpul lui Antonie cel Mare, o mînăstire în care a intrat ca monahie sora lui Antonie. In Occident, exista îai Bologna pe vremea lui Ambrozie al Milanului pentru călugăriţe un «sacralium virginitatis», adică o mînăstire de monahii.

Pînă în timpul lui Pahomie cel Mare, (sec. III—IV) călugăriţele trăiau la fel ca şi călugării, fără reguli determinate. Regulile compuse de Pahomie pentru monahi, au fost introduse (de sora lui) şi pentru călugăriţe. Mai tîrziu, locul regulilor lui Pahomie, pentru monahi, l-au luat regulile lui Vasile cel Mare, pe care sora lui Vasile, Macrina, le întrebuinţează şi pentru călugăriţe. Regulile lui Vasile cel Mare au format şi baza statutelor pentru mînăstirile de călugăriţe. în Occident, s-a manifestat acelaşi procedeu, deoarece regulile admise pentru monahi ale lui Benedict, au fost întrebuinţate de Scolastică şi pentru mînăstirile de călugăriţe.

Organizarea monahismului pe bază de norme canonice. Cît priveşte organizarea monahismului în genere, acesta s-a făcut iniţial prin rînduieli proprii ale persoanelor dedicate vieţii monastice, după cum acestea înţelegeau să ducă o viaţă mai aspră sau cu mai puţine renunţări. Din regulile ce şi le stabileau ei, s-a ajuns să se formeze — cu timpul — o rînduială comună, care reprezenta rezultatul experienţei vieţuirii monastice a mai multora dintre cei care ajunseseră la o oarecare faimă prin acest fel de viaţă. Cînd s-au constituit obştiile monahale, adică atunci cînd a luat naştere viaţa chinovială, normele, **de** vieţuire monastică au fost adaptate vieţii de obşte şi fireşte au suferit unele modificări, dar şi completări impuse de vieţuirea în comun, a unui număr mare de monahi.

Stabilite şi. observate la început numai pe cale de obicei sau de practică monahală, regulile sau normele de vieţuire monastică au început a fi fixate în scris, pentru a se cunoaşte şi transmite mai uşor.

Astfel de reguli sînt atribuite chiar şi Sf. Antonie cel Mare, deşi autenticitatea lor este pusă la îndoială. Este totuşi prea firesc să se admită că un astfel de avvă nu a cârmuit obştia sa monahală, fără să fi folosit nişte'reguli oare desigur s-au păstrat prin rîvna monahilor, în cazul cînd nu le-a fixat în scris chiar însuşi Sf. Pahomie cel Mare.

In mod cert, s-au păstrat însă de la Sf. Pahomie cel Mare (sec. III—IV) un număr de 194 de reguli, prin care se organizează viaţa chinovială sau viaţa monahală de obşte.

Dar regulile cele mai importante pentru vieţuirea monastică le-a alcătuit Sf. Vasile cel Mare, pe la anul 362 şi anume, în două forme sau în două ediţii; o ediţie mai pe larg, care are numai 55 de reguli, însă fiecare din acestea au o extensiune corespunzătoare unor adevărate catehisme sau pledoarii pentru viaţa monahală, şi o ediţie cu reguli mai scurte, acestea reducîndu-se cîteodată la cîte un rînd sau două. Numărul lor este însă mai mare şi anume de 313 reguli.

Regulile Sf. Vasile cel Mare, numite şi pravilele călugăreşti, servesc pînă astăzi ca reguli de bază pentru organizarea întregului monahism ortodox. Alte reguli monastice, importante pentru' călugării din Răsărit, sînt cele stabilite de Sf. Sava din Palestina,,, la anul 561, pentru mînăstirile din Palestina, apoi regulile Stabilite la anul 189, de către Sf. Teodor Studitul pentru mînăstirea Studion, din Constantinopol, apoi regulile stabilite de către Sf. Atanasie Atonitul, la anul 970—971, pentru monahii de la Athos, regulile stabilite în veacul XI de către Teodosie Pecerschi, adică cel din lavra Pecerska din Kiev, pentru monahii de acolo, regulile Sf. Sava al sîrbilor, de la începutul veacului al XlI-lea, stabilite de el pentru mînăstirea sîrbească Hilander de la Athos şi pentru toate celelalte mînăstiri sîrbeşti.

In -Biserica de Răsărit au mai apărut şi reguli aparte ale unor obşti monahale, care se conduc pînă azi nu numai după rînduielile generale ale vieţii monastice, ci şi după rînduieli proprii şi specifice. Aceste obşti cu reguli aparte sînt: frăţia Sf. Mormînt din Ierusalim, mînăstirea Sf. Ecaterina de pe muntele Sinai şi obştea monahală atonită.

în diverse mînăstiri în cadrul unora dintre Biserici s-au alcătuit rînduieli specifice ale acestora, unele dintre ele cuprinse în aşa-zisele tipice, adică rînduieli de organizare, care cuprind şi rînduieli de tipic propriu-zis sau în reguli ori pravile monastice destul de dezvoltate, cum au fost dintre cele mai vechi de prin veacul Xl-lea, regulile lui Paul Everghetinul, pentru mînăstirea Maica Domnului Binefăcătoarea (Everghetisa) de lîngă Constantinopol, apoi mult mai tîrziu, dar şi mult mai importantele reguli monastice ale lui Paisie Velicicovski, creatorul unui întreg curent de vieţuire monastică, atît la Athos, cît şi în Biserica română şi în cea rusă. Principala activitate de organizare a vieţii monastice a desfăşurat-o Paisie, fiind stareţ al mănăstirilor Neamţu şi Secu din Moldova.

* în Biserica noastră a mai alcătuit importante reguli de vieţuire monastică şi Sf. Calirîic de la Cernica, pentru mînăstirea Cernica şi pentru alte mînăstiri, care s-au orientat după rînduielile acestuia. Regulile monastice ale Sf. Calinic sînt în număr de 34.

In Biserica din Apus, cele dinţii reguli pentru organizarea monahismului le-a făcut cunoscute Sf. Atanasie cel Mare, pe timpul cînd se găsea în exil Ia Roma. Regulile respective proveneau din pravilele călugăreşti ale Sf. Pahomie. Ceva mai tîrziu şi pravilele călugăreşti al Sf. Vasile cel Mare au fost acceptate de către Ambrozie al Mediolanului (sfîrşitul secolului IV) care a şi înfiinţat lingă Milan o mînăstire organizată după regulile Sf. Vasile cel Mare.

Cel mai însemnat organizator al vieţii monahale în Apus, Sf. Benedict de Nursia (t 543), a alcătuit 73 de reguli monastice folosind atît regulile Sf. Vasile cel Mare, cît şi altele, potrivite pentru viaţa din Apus. Prin activitatea sa, mînăstirea lui numită Monte Cassino din Italia de Sud, a devenit centrul de răspîndire şi de organizare a monahismului în întreaga Biserică apuseană.

Pe lîngă acestea, pentru organizarea monahismului în Biserica întreagă, au fost adoptate reguli noi prin canoanele sinoadelor ecumenice, începînd cu sinodul IV ecumenic de la anul 451, prin hotărîrile căruia (can. 4) monahismul a fost supus jurisdicţiei episcopilor căci pînă aci, societatea monastică era independentă de autoritatea bisericească. De la această dată, monahismul a şi fost însuşit de Biserică şi oficializat, devenind dintr-o instituţie particulară, o instituţie bisericească.

Întreg monahismul răsăritean, cu excepţia celor trei obştii monahale mai importante pe care le-am amintit şi cu excepţia unor particularităţi locale, este organizat pe baza regulilor sau pravilelor monastice ale Sf. Vasile cel Mare şi din această pricină apusenii le zic monahilor ortodocşi vasilieni,

în Apus, de la veacul al Vl-lea înainte, toate obştiile monahale s-au organizat după regulile Sf. Benedict de Nursia. Această rînduială a durat pînă în veacul XIII, cînd s-au creat şi alte reguli monahale destinate unor grupuri aparte de monahi, numite ordine călugăreşti, ceea ce însemnează de fapt detaşamente sau unităţi aparte de călugări, adică formaţii deosebite unele de altele. De la această vreme înainte, călugării care continuau să trăiască după regulile Sf. Benedict s-au numit benedictinii iar ceilalţi, adică cei din ordinele sau formaţiile călugăreşti noi, s-au numit după numele întemeietorilor lor : franciscani, de la întemeietorul lor Francisc de Asisi, dominicani de la întemeietorul lor Dominieus.

Curînd apoi în viaţa monastică din Apus au apărut şi alte formaţii călugăreşti, numite congregaţii, iar mai tîrziu şi aşa numiţii terţiari.

Cele mai vechi aşezări sau adăposturi ale monahilor, au fost adăposturile naturale pe care le ofereau peşterile sau alte conformaţii ale solului care le puteau servi ca adăpost. De la acestea s-a trecut la întocmirea de corturi pentru unul sau mai mulţi monahi şi apoi la construirea unor adăposturi din pietre şi din nuiele în chipul unor staule, ca în cele din urmă să-fie aşezate unele lîngă altele mai multe astfel de lăcaşuri simple pe care le împrejmuiau în chip primitv, fie cu şanţuri, fie cu garduri sau ziduri, dispuse în forma unor staule mai mari. Aceste aşezări mai mari s-au numit mînăstiri în greceşte, de la povaaxtpiov care însemnează adăposturi pentru oamenii care trăiesc singuri, adică fără

familie sau necăsătoriţi, iar în limba coptă s-au numit madras, adică staule.

Aşezările acestea numite mînăstiri au cunoscut în cursul dezvoltării vieţii monastice mai multe faze în care au luat diverse forme.

Astfel, forma cea mai extinsă de mînăstire, alcătuită din multe lăcaşuri mai mici, adică din corturi şi din căsuţe, aşezate pe o rază întinsă şi neîngrădite, -adică neîmprejmuite sau necuprinse toate în interiorul unui gard sau a unui zid de apărare, s-au numit lavre, cuvîntul avînd însemnarea de loc larg sau întins, adică de mînăstire întinsă şi necuprinsă într-un staul.

Ca aşezări mai mici, dependente de mînăstirile propriu-zise sau de lavre, au apărut schiturile. Acestea sînt formate de obicei dintr-un număr mai mic de călugări care trăiesc o viaţă mai aspră sau o viaţă ascetică mai pronunţată, de unde şi numele de schit, prescurtat din acela de aschitirion.

Intre aşezările dependente de mînăstiri, de lavre şi chiar de schituri, se mai numără şi aşa-zisele metocuri sau metoace, al căror nume vine din greceşte, (j,etox care însemnează bun dependent, adică dependentă sau anexă gospodărească, ceea ce au fost şi au rămas metoacele pînă în ziua de azi.

In unele părţi, pe unde organizarea monahismului este mai completă ca de exemplu la Athos, mai există următoarele două tipuri de aşezări monastice mai mici : chilia şi coliba.

Chilia este o aşezare călugărească, formată din mai multe sălaşe locuită de un număr mic de 3—15 călugări şi dependentă de o mînăstire, de o lavră sau de un simplu schit. Iar coliba este o aşezare formată dintr-un singur sălaş, în care vieţuiesc 2 sau 3 monahi. Ea este ca şi chilia, dependentă de aşezările monahale mai mari. In fine, cea mai mică formă de aşezare monastică existentă astăzi, este sihăstria prin care se înţelege un adăpost natural făcut de om, pentru un singur vieţuitor, care se numeşte sihastru. - •

Sihastru însemnează om care .tace sau trăieşte în linişte. Lui i se mai zice şi anahoret, care însemnează om retras sau fugit'din lume, iar cîteodată i se mai spune şi ascet, care însemnează om deprins cu înfrmarea sau format prin exerciţii de înfrînare.

Vieţuitorii acestor aşezăminte călugăreşti se împart în următoarele categorii : **ucenicii sau, novicii,** cărora li se mai zice şi fraţi, iar în slavoneşte posluşnici, adică ascultători, care fac ucenicie spre a deprinde ascultarea călugărească şi purtarea jugului celor trei voturi monastice. După aceştia urmează *rasoiorii,* adică* purtătorii de rasă. Ei sînt propriuzis tot fraţi, însă ceva mai avansaţi şi din această pricină li se dă încuviinţarea să poarte rasa călugărească. Abia după ce au împlinit un timp anumit de ucenicie sau de noviciat, fraţii sînt admişi la *intrarea in monahism* propriu-zis, adică la depunerea celor trei voturi monahale, care se face în cadrul unei ceromonii cu caracter de ierurgie, cu prilejul căreia se săvîrşeşte şi tunderea monahală, ca semn al lepădării podoabei naturale a părului, socotită o deşertăciune.

De îndată ce s-a săvîrşit tunderea cuiva în monahism, acela devine călugăr sau monah propriu-zis, adică membru al obştii monahale cu

toate drepturile, el puţind primi orice însărcinare sau putînd îndeplini orice ascultare în viaţa mînăstirească, inclusiv pe aceea de stareţ.

De asemenea, monahul simplu poate primi, dacă este vrednic, oricare din treptele preoţeşti, inclusiv pe aceea de episcop.

Pentru intrarea în monahism sau şi numai pentru intrarea în mînăstire se cere o anumită vîrstă, care se socoteşte de obicei prin analogie cu vîrstă la care se permite încheierea logodnei sau căsătoriei, căci şi intrarea în mînăstire ca şi intrarea în monahism propriu-zis, însemnează schimbarea stării civile a unei persoane. De aceea este firesc să nu i se permită nimănui să ia o hotărîre, decît atunci cînd a ajuns la o vîrstă egală cu aceea a majoratului matrimonial. Cum însă viaţa monastică implică în sine o-hotărîre mai gravă decît aceea de căsătorie, căci ea însemnează nu numai renunţarea la căsătorie, ci renunţarea în genere la drepturile comun® ale vieţii omeneşti său lepădarea de lume, s-a cerut ca majoratul monahal să fie stabilit pentru tunderea în monahism la vîrstă de 40 ani, vîrstă minimă prevăzută de canoane, pentru admiterea vreunei femei în cinul diaconiţelor (can. 14 şi 40 VI ec.). Dar pentru intrarea cuiva doar în mînăstire ca ucenic, novice sau frate, s-a stabilit uneori vîrstă care se cerea, fie pentru logodnă, fie pentru căsătorie.

în genere însă, majoratul monahal nu s-a stabilit într-o formă definitivă, la aceeaşi vîrstă pentru întreaga Biserică, ci el a suferit felurite urcări şi coborîri, pe scara vîrstei, după nevoile Bisericii, după mentalitate, precum şi ţinîndu-se seamă că este vorba de monahi sau de monahii, adică de călugări sau de călugăriţe.

Cît priveşte timpul de- încercare sau de ispitire în care candidatul la monahism este supus ascultării lor în mînăstire, acesta este stabilit prin obicei şi prin canoane speciale, la trei ani, la care canonul 40 al sin. VI. ec., mai adaugă şi un al patrulea, dispunînd ca acesta să fie petrecut în lume după trei ani de vieţuire în mînăstire, spre a se vedea dacă şi după o nouă vieţuire de un am în lume, candidatul renunţă sau nu renunţă la lume.

în genere, se ţine ca potrivit obiceiului şi canoanelor, timpul de noviciat să dureze 3 ani, cu excepţia cazurilor în care esite vorba de persoane bolnave sau cu o viaţă care poate constitui garanţia seriozităţii hotărîrii de a intra în monahism, cazuri în care, potrivit can. 5 al Sin. I—II din an. 861, timpul noviciatului poate fi redus la 6 luni, iar potrivit obiceiului, poate fi înlăturat sau poate fi redus şi mai mulit, după aprecierea celui în drept să facă primirea în monahism, adică după aprecierea episcopului locului. .

Tunderea în monahism propriu-zis o poate face potrivit canoanelor atît episcopul cît şi orice călugăr, dacă are cel puţin hirotonia pentru presbiter, deci dacă este cel puţin ieromonah, dar numai cu încuviinţarea episcopului (can. 14, Sin. VII, ec.).

Mînăstirile, după vieţuitorii lor, aşa cum s-a arătat au fost la început numai de călugări sau de bărbaţi, abia mai tîrziu au început a se organiza şi mînăstiri de călugăriţe sau de maici. Precursoarele monahismului feminin au fost diversele categorii sau asociaţii de femei pioase şi anume societatea văduvelor, a diaconiţelor, a presbiterelor, **a** ascetelor şi a fecioarelor.

Cînd is-au constituit primele mînăstiri de călugărite, acestea fireşte erau aşezate la mari distanţe de mînăstirile de călugări. Cu timpul însă au apărut şi mînăstiri -mixte, din pricina cărora s-au produs defăimări ale cinului monahal. De aceea mai întîi împăratul Justinian a dispus printr-o lege de stat ca aceste mînăstiri să înceteze, separîndu-se obştiile de călugăriţe, de cele de călugări. Mai tîrziu, chiar şi Sinodul VII ecumenic (an 787) constată că încă mai existau asemenea mînăstiri şi le interzice.

în ce priveşte organizarea internă a mînăstirilor există o seamă de rînduieli tradiţionale, impuse fie prin obicei, fie prin pravile călugăreşti şi potrivit acestora în fruntea fiecărei mînăstiri sau lavre, ba chiar şi în fruntea schiturilor, trebuie să fie ales de către obştea respectivelor aşezări — obştii din care fac parte toţi cei ce locuiesc în mînăstire, fie în calitate de monahi, fie de simpli novici — un conducător al cărui nume iniţial a fost acela de egumen.

Pentru a designa aceeaşi funcţie s-a introdus chiar în vechime şi numele de arhimandrit, care însemnează căpetenie a unei aşezări monastice, dispusă sau împrejmuită în chip de staul. Sub influenţa limbii slave, s-a introdus apoi şi numele de stareţ, pentru conducătorul unei aşezări călugăreşti.

Este de observat că iniţial nici unii din conducătorii mînăstirilor, indiferent de numele pe care îl aveau, adică fie că se numea egumen, fie că se numea arhimandrit, nu era hirotonit în nici o treaptă a preoţiei şi nici hirotesit, în funcţia aceasta putea fi ales orice călugăr simplu, rînduială care se păstrează pînă astăzi şi potrivit căreia este destul ca cineva să fie tuns în monahism spre a putea fi ales stareţ.

Cu vremea, cuvintele egumen şi acela de arhimandrit au dobîndit un nou sens datorită stării în care_ au ajuns în cadrai preoţiei monahale, pe cînd cuvîntul stareţ nu exprimă nici una din treptele preoţiei monahale, ci numai calitatea de conducător al unei obşti de monahi, indiferent că cel care poartă acest titlu este simplu monah, ierodiacon, ieromonah, sincel, protosincel, egumen, arhimandrit, arhiepiscop etc.

Egumenul sau stareţul unei mînăstiri este ajutat în conducerea treburilor mînăstireşti, de soborul mînăstirii, format din toţi vieţuitorii* din mînăstire, organ ce are şi dreptul de a-1 alege pe stareţ, apoi de duhovnic şi de econom, pe lîngă care pot să mai existe şi alte organe ajutătoare după trebuinţă, reprezentate fie de persoane individuale, fie de cîte un consiliu sau cîte un sfat, de obicei de cîte un sfat duhovnicesc, format din mai mulţi duhovnici şi de cîte un sfat gospodăresc sau economic, format din călugării cei mai pricepuţi în treburi de această natură.

Toţi călugării sînt datori să se supună sau să facă ascultare desăvîrşită faţă de stareţ şi faţă de ajutoarele acestuia, precum şi cei mai tineri faţă de cei mai bătrîni, iar conducătorii mînăstirilor trebuie să se supună în acelaşi chip chiriarhilor pe teritoriul eparhiilor cărora se găsesc. ' „

în trecutul mai îndepărtat, inspectorii de la centrele principale bisericeşti în a căror atribuţie intrau supravegherea şi îndrumarea vieţii mînăstireşti se numeau sachelari, cei care aveau în grijă mînăstirile

de călugări şi sacheiii, cei care aveau în grijă mînăstirile de maici, mai tîrziu apoi şi în prezent inspectorii de la centrele eparhiale isau de la -centrele mai înalte bisericeşti pentru mînăstiri, se numesc exarhi. Ei îndeplinesc de fapt funcţiile unui protopop mînăstiresc.

Monahismul s-a dezvoltat ca un fenomen foarte complex, sub toate aspectele lui adică atît sub aspectul vieţuirii monastice propriu-zis, cît şi sub aspectul organizării sale, de aceea el se prezintă cu foarte multe particularităţi, nu numai de-a lungul istoriei, ci şi. în fiecare epocă, deci şi în vremea noastră, atît în cadrul$_x$unor Biserici autocefale, cît şi *în cadrul* unor provincii şi chiar în cadrul unor unităţi monastice locale, cu particularităţi dintre cele mai variate. Modul în care s-a dezvoltat monahismul *răsăritean, se* deosebeşte *foarte mult de modul în care s-a* dezvoltat din veacul al XlII-lea încoace monahismul apusean, adică în veacul în care au început să apară primele formaţii călugăreşti, cărora li s-a zis ordine. în organizarea acestui monahism nu s-a mai ţinut seama de aci înainte decît într-o mică măsură de vechile rînduieli ale vieţii monastice şi nici de cele cuprinse în canoanele Sinoalelor ecumenice,

Treptele vieţii monastice. în Biserica de Răsărit, pentru monahi sînt în vigoare aceleaşi reguli, care îşi datorese originea lor lui Pahomie cel Mare şi care apoi, mai tîrziu, au fost transformate de Vasile cel Mare. Aceste reguli, întregite cu prescripţiile legale ale autorităţii bisericeşti şi civile, au fost primite în ştatutele monastice, mai ales în statutele mînăstirii Studion.

După gradul vieţii ascetice, monahii se împart în : rasofori, în monahi cu sehimă mică şi în monahi cu sehimă mare.

Rasoforii sînt acei monahi, care, după îndeplinirea noviciatului prescris de canoane şi după arătarea vredniciei lor, erau primiţi în mînăstire fără depunerea făgăduinţei. Această stare se cîştigă prin observarea unei deosebite ceremonii spirituale, pe care o săvîrşeşte stareţul, în prezenţa obştii monahale. Numele de rasofor derivă de la faptul că monahii sînit îndreptăţiţi să poarte o haină deosebită, numită rasă, pe lîngă care pot să se servească .şi de camilafcă. Resoforii sînt obligaţi să păzească regulile monahale ea şi ceilalţi călugări ai gradiilui ascetic superior şi sînt obligaţi, din punct de vedere moral, la făgăduinţa monahală, deşi n-au depus-o. Lor ie este interzis să lase haina monahală şi să se întoarcă în societate. Această prohibiţie are însă, numai un caracter moral, căci, după observarea lui Balsamon din comentariul la canonul 5 al sinodului al IX-lea particular, nu se cuvine ca cel care a îmbrăcat haina monahală, să se prezinte azi ca monah în popor, şi mîine, iarăşi să se arate în haină civilă ; pentru aceasta, un atare monah, să fie constrîns să rămînă în mînăstire. însă, unui rasofor, care în orice împrejurare vrea să părăsească mînăstirea şi vrea să se întoarcă în lume, nu i se interzice aceasta, avînd şi dreptul de a contracta'o căsătorie.

Monahul cu sehimă mică, sau cu chipul cel mic, microschimnic, poarta această numire, spre deosebire de monahii cu sehimă mare, cu chipul cel mare, megaloschimnlci. Sehimă, înseamnă faţă, chip, iar după terminologia canonică însemnează chipul evlaviei, chipul cel duhovnicesc, semnul exterior care manifestă căinţă internă sufletească. Cu oca-

zia tunderii în monahism, monahul cu schimă mică făgăduieşte : a) că va evita tot ce corespunde cu poftele trupeşti; b) că va fi ascultător pînă la moarte faţă de orice superior ; şi c) că nu va năzui la posesiune niciodată. Ca semn exterior, monahul cu schima mică primeşte la actul bisericesc respectiv camilafoa şi mantia.

Monahii cu schima mică nu mai pot ieşi din monahism şi pînă la moarte sînt obligaţi la făgăduinţa depusă.

Monahii cu 'schima mare ajung la acest grad, reînnoind în cadrul unei deosebite ceremonii spirituale, în biserică, făgăduinţa , monahilor cu schimă mică, în formă severă, şi primesc ca semn exterior culion şi mantia împodobită cu cruce, analavon. Monahii cu schima' mare se obligă să petreacă toată viaţa lor în post aspru şi în rugăciune neîntreruptă. Numai acelui monah i se poate îngădui de stareţ să se consacre vieţii ascetice severe, care s-a distins timp de 30 de ani, în observarea aspră a tuturor regulilor monahale.

La fel cu aceşti monahi sînt şi anahoreţii, care se devotau, vieţii de pustnic, în post continuu şi rugăciune, într-o chilie separată de mînăstire. Viaţa de pustnic odată începută poate fi întreruptă din motive deosebite, numai cu permisiunea episcopului locului. Din aceeaşi categorie fac parte şi eremiţii amintiţi de canonul 42 Trulan, care îşi trag numele de la faptul că-şi petreceau viaţa lor în pustie. De fapt,'pustnic şi eremit însemnează unul şi acelaşi lucru.

Monahismul ocupă, după orânduirile sale şi după organizarea sa, un loc deosebit în Biserică. Canoanele deosebesc pe monahi de cler ca şi de laici (can. 2, 8 al Sin. IV ec.; 81 Trulan ; 5, 9, 13, Sin. VII ec.). Dacă un monaih trebuie să fie primit în cler, are să treacă întocmai ca şi un laic prin toate gradele ierarhice. La început, după cum s-a menţionat, era interzis monahilor să intre în cler, şi din smerenie, nici ei nu primeau vreun grad clericali. Abia în secolul al V-lea, cînd s-au înfiinţat biserici direct în mînăstiri, atunci s-a rînduit ca unii monahi mai bătrîni, să primească hirotonia de la .episcop, pentru săvîrşirea serviciului divin. Cînd, în decursul timpului, monahismul a cîştigat importanţă îif Biserică, au fost hirotoniţi preoţi toţi monahii care săvârşeau în mânăstire un serviciu mai de seamă. Monahii hirotoniţi preoţi purtau numirea de ieromonahi ; acei monahi care erau hirotoniţi ca diaconi, purtau numirea de ierodiaconi; toţi ceilalţi monahi, poartă numele de monahi. Stareţii pot să fie şi simpli monahi, deci fără hirotonie în presbiter sau diacon.

Monahii sînt, fără deosebire, dependenţi de episcopul eparhial.

Deci, după rînduiala canonică a Bisericii Orientale, nu poate fi conceput nici un monah care nu s-ar găsi în dependenţă absolută şi subordonare faţă de episcopul eparhial. Aceaistă hotărîre, care s-a exprimat în canonul 4 al Sinodului IV ecumenic, a fost înnoită mai tîrziu prin alte canoane care tratează despre monahism. Pentru aceasta, episcopul nu este numai îndreptăţit, ci şi obligat să supravegheze toate mînăstirile şi monahii. Monahii sînt ţinuţi ca în observarea regulilor monahale, să asculte de ordinele episcopului eparhial şi, fără consimţămîntul expres al episcopului eparhial, să evite săvîrşirea a ceea ce nu se

încadrează 'în rînduielile vieţii monahale. Cu consimţămîntul episcopului, monahii pot să facă orice slujbă în administraţia bisericească.

Intrarea în monahism. Oricine e liber să intre în monahism ; nici condiţia socială, nici starea civilă, nici păcatele sau delictele comise nu formează un impediment pentru aceasta. Canonul 43 al sinodului Trulan, caracterizează viaţa monahală ca o viaţă dusă în pocăinţă, şi permite oricărui păcătos a se consacra aceistei vieţi. Insă, fiindcă viaţa monahilor este reglementată prin reguli speciale, candidaţii la monahism trebuie să aibă anumite însuşiri şi să dovedească că sînt vrednici de această condiţie. însuşirile candidatului le examinează şi apreciază autoritatea în drept, înainte de intrarea lui în mînăstire, şi ele sînt următoarele :

a) *Vîrsta prescrisă.* Canoanele deosebesc vîrsta pentru intrarea în mînăstire (pentru exercitarea în viaţa monahală şi cu scop de examinare), de virsta pentru depunerea făgăduinţei, sau pentru tunderea în monahism. Regula obişnuită pentru intrarea în mînăstire, este aceea din canonul 18 al Sfîntului Vasile cel Mare, care prescrie că vîrsta pentru primirea în mînăstire să fie de 16 şi 17 ani, cînd persoana în cauză poate fi conştientă de acţiunile sale. Declaraţiile date înainte de această vîrstă, Sfîntul Vasile cel Mare le caracterizează ca declaraţii copilăreşti. După primirea făcută în mînăstire, începe timpul de examinare, ta sfîrşitul căruia candidatul a ajuns vîrsta de 19 şi 20 de ani şi poate fi primit în rîndul rasoforilor. Făgăduinţa monahală, se făcea de către monahi, prin analogie cu dispoziţiile canonului 126 Cartagina după vîrsta de 25 ani împliniţi, iar la călugăriţe, în sensul canonului 15 din Calcedon, după vîrsta de 40 de ani împliniţi.

Observăm însă, că nu există o normă canonică precisă pentru vîrsta intrării în monahism şi nici o altă normă general admisă în întreaga Biserică, ci doar norme variate pe care fiecare Biserică le aplică după apreciere şi nevoi.

b) *Responsabilitatea morală.* înainte de depunerea făgăduinţei monahale, candidatul este întrebat de persoane competente, dacă se decide la aceasta din voinţă liberă, sau dacă este constrîus din vreo parte. Pentru răspunsul la această întrebare, respectivul trebuie să se găsească în posesia facultăţilor spirituale normale. De aceea, după canoane, idioţii, nebunii şi în general cei smintiţi, nu trebuie să fie primiţi în monahism. Tunderea făcută de stareţi unor atari indivizi nu are nici o însemnătate, şi stareţul cade sub penitenţă bisericească.

c) *Libertatea socială.* Canoanele opresc să se primească în monahism acele persoane, care sînt legate prin anumite obligaţii sociale. Acelaşi lucru îl prevăd şi legile civile. Astfel :

— O persoană căsătorită, nu poate să intre în monahism. Acest lucru e permis numai atunci, cînd soţii se învoiesc de bună voie sau se hotărăsc ca o parte sau alta să intre în monahism. Insă nu este permis părţii care vrea să se călugărească să primească tunderea monahală îndată după ce s-a înţeles cu cealaltă, ci trebuie să treacă cel puţin trei luni de la această hotărîre pentru a se constata persistenţa în hotărîre şi pentru a se stabili, dacă această învoială nu este în detrimentul

familiei. Desfacerea cuvenită în asemenea mod a unei căsătorii e de resortul instanţelor bisericeşti.. Dacă se consideră căsătoria ca legal desfăcută şi de căitre instanţele civile, atunci partea care rămîne în societate e liberă,să contacteze o nouă căsătorie.

— Minorii nu pot, fără consimţământul părinţilor sau ai tutorilor să intre în monahism. De asemenea nu pot fi tunşi în monahism cei care sînt constrînşi de părinţi pentru a se călugări.

— Persoanele care se găsesc în serviciul public nu pot să intre în monahism fără consimţământul autorităţii competente ; aceeaşi normă trebuie observată cu privire la persoanele care se găsesc în anchetă judiciară sau împovărate cu delicte care. atrag pedepse legale.

— Primirea în monahism pentru plată se consideră simonie, lâ fel ca şi pentru primirea în cler.

—. In sensul făgăduinţei sărăciei de bună voie, canonul 6 al sinodului IX particular (I—II Constantinopol) hotărăşte, că cel ce urmează a se călugări trebuie să se hotărască asupra averii lui înainte de intrarea în monahism. Dacă are copii, atunci averea sa personală să se împartă între copii, ţinîndu-se seama de drepturile legale ale acestora, iar o parte egală îi revine lui şi trece în posesia mînăstirii.

Noviciatul. înainte de primirea în monahism, candidatul respectiv este obligat sub îndrumarea şi conducerea unui monah experimentat, să petreacă timpul de noviciat, adică să-şi însuşească regulile monastice' şi să arate intenţie sinceră şi neschimbată, de a se consacra vieţii monahale. Timpul de noviciat durează trei ani. Această hotărîre pe care o conţine canonul 18 al Sfîntului Vasile cel Mare, canonul 41 Trulan şi canonul 5 al sinodului IX particular (I—II Constantinopol) trebuie strict observată, «afară de cazul cînd o boală reclamă scutirea de timpul de trei ani pentru noviciat, sau cînd un om pios a dus o viaţă de monah în haină de laic. Pentru un atare bărbat, este suficient, pentru noviciat, un timp de şase luni». Stareţul care primeşte pe cineva în monahism, fără timpul de noviciat, se pedepseşte după acelaşi canon, cu depunerea din postul de stareţ. Prin canonul 2 al amintitului sinod, conducerea, îndrumarea şi instruirea ^candidatului pentru intrarea în monahism, cade în sarcina stareţului. în canonul 2 al sinodului al IX-lea particular (I—II Constantinopol), se prevede ca un monah mai bătrîn să supravegheze direct pe novice şi să-1 îndrumeze la observarea exactă a regulilor monahale.

Tunderea monahală. Tunderea monahală este acel act, prin care candidatul la monahism, este primit formal ân societatea monahală, şi devine membru al ei cu toate drepturile. Acest act se săvârşeşte în mod solemn după prescripţiunile din Evhologhiu, iar respectivului i se taie din părul capului, în formă de cruce.

Dreptul pentru săvîrşirea tunderii îl are stareţul, egumenul sau arhimandritul şi fireşte episcopul, dar •nicidecum nu poate săvîrşi' acest act un cleric din clerul de'mir,[1] iar tunderea călugăriţelor nu o poate face decît episcopul.

La tunderea rasoforilor, ceremonia este scurtă; în timpul rugăciunilor respective, noul monah primeşte rasa şi camiiafca. Mai solemnă

este tunderea monahilor cu schima mică. Candidatul respectiv mărturiseşte în public şi solemn, că primeşte, de voie liberă, fără constrângere, schima mică, promite apoi să rămînă în mînăstire şi să stăruiască în zel şi în fine depune făgăduinţa monahală că va păstra : castitatea, ascultarea şi sărăcirea de bună voie.

Făgăduinţa castităţii. Cea mai de seamă făgăduinţă, pe care o face monahul înaintea lui Dumnezeu şi a Bisericii, eiste aceea a castităţii, pe care o garantează cu conştiinţa sa. Prin această făgăduinţă, monahul renunţă în mod public şi solemn la toate plăcerile în cel mai larg sens şi, prin jurămînt depus înaintea lui Dumnezeu, întăreşte promisiunea că se va abţine cu totul de la aceste plăceri, mai cu seamă că va purta haină neagră şi modestă întotdeauna, după hotărîrile legilor monastice, că nu va participa la nici o petrecere lumească, că va fi devotat şi pios, că în tot timpul vieţii, va posti conform regulilor monastice şi că se va abţine pînă la sfîrşitul vieţii de la împreunarea trupească. Canoanele supun la cea mai mare pocăinţă, pe acei monahi şi călugăriţe care desconsideră această făgăduinţă. Sfîntul Vasile cel Mare prin canonul .60 hotărăşte pentru aceasta, că acei ce calcă partea din urmă a acestei făgăduinţe vor primi o penitenţă de 15 ani, care, după canonul 44 Trulan a fost redusă la 7 ani, însă, după observaţia lui Balsamon, numai în cazul cînd monahul care s-a făcut vinovat de desfrînare mărturiseşte acest lucru sincer şi s-a reîntors la viaţa sfîntă monahală de mai înainte.

Severitatea canoanelor se măreşte cînd un monah contractează o căsătorie cu o călugăriţă. Canoanele consideră o atare căsătorie ca desfrînare şi canonul 16 din Calcedon, decide pentru orice monah şi pentru orice călugăriţă în caz de contractare a unei căsătorii, excluderea din comunitatea bisericească. Acelaşi canon însă îngăduie episcopului-in asemenea cazuri, să procedeze mai blînd, fără ca să se înţeleagă prin aceasta, că episcopul are drept să considere ca legală căsătoria unui monah sau unei călugăriţe, căci aceasta ar contraveni hotărârilor. canonice (can. 15 Galcedon can. 19 Ancira ; can. 44 Trulan; can. 6, 18 ale lui Vasile cel Mare). Episcopul poate numai să înlocuiască excluderea din comunitatea bisericească cu o altă penitenţă. Balsamon citează în comentariul său la canonul 16 al sinodului din Calcedon, normele legislaţiei greco-romane , după care, de acord cu doctrina Bisericii, căsătoria unui monah să se privească ca desfrînare, şi aceasta na numai să se desfacă necondiţionat, ci vinovatul să se şi supună celor mai grele pedepse corporale. Această rînduială este expusă în canonul 77 al Nomocanonului la Evhologhiu, în modul următor-: «Căsătoria monahului sau a monahiei, să nu se considere căsătorie'; ci desfrînare. Pentru aceasta, atît timp cît căsătoria nu e desfăcută să nu intre în Biserică şi să se excludă din comunitatea bisericească. Dacă s-ar întîmpla ca să (moară nepoeăiţi, să nu se îngroape bisericeşte şi să nu se facă cu pompă, căci ei sînt creştini înstrăinaţi».

Canoanele nu conţin nici o hotărîre, că monahul sau monahia după tundere ar putea să părăsească monahismul, că ei pot fi dispensaţi de către cineva de acele făgăduinţe, mai ales de promisiunea de a păstra castitatea în tot timpul vieţii, nici că ei pot să părăsească monahismul şi să contracteze căsătorie.

Făgăduinţa ascultării. După regulile monahale, care sînt cuprinse în toate statutele mînăstireşti, datoria monahului de a asculta este absolută, aşa că monahul întotdeauna trebuie să-şi supună viaţa lui, în orice privinţă, voinţei stareţului, neavînd deci dreptul la nici un act juridic personal. Sfîntul Vasile cel Mare tratează în mod amănunţit în regulile sale monahale despre ascultarea monahului faţă de superiorii săi şi canonul 2 al sinodului X particular, relevă că făgăduinţa monahului, conţine datoria ascultării permanente. Pentru aceasta, în legislaţia civilă veche, nu li s-a recunoscut monahilor dreptul să îndeplinească vreo slujbă politică sau să facă vreun act de drept privat. Supunerea monahului faţă de superiorii săi şi în.primul rînd faţă de stareţ se înţelege în sensul că monahul trebuie să se supună tuAuror ordinelor lui în mod absolut, fără contrazicere şi comentarii. în caz contrar, după cuprinsul canonului 113 al Nomocanonului la Evhologhiu, monahul se arată potrivnic lui Dumnezeu şi se supune pedepsei. Chiar acele ordine ale stareţului, care nu se prezintă monahului ca justificate, are să le asculte şi să le execute, însă în asemenea cazuri el poate să reclame episcopului.

Făgăduinţa sărăcirii de bună voie. Prin renunţarea la lume şi la lucrurile lumeşti, monahul nu poate să aibă avere, şi tot ceea ce agoniseşte în orice fel, aparţine mînăstirii. Sfîntul Vasile cel Mare, caracterizează, în regulile sale mopahale, averea privată a monahului ca furt, şi Teodor Studitul, hotărăşte în regulile sale de pocăinţă, că monahul n-are voie în sens absolut să posede nimic. Sinodul al VlI-lea ecumenic a dat şi un canon în acest sens, după cum sinodul al IX-lea particular (I—II Constantinopol) a adunat într-un singur canon toate hotărîrile legale în această privinţă (can. 6) şi a decis, ca cel ce vrea să intre în monahism, să decidă asupra averii sale private înainte de tundere. Toate agoniselile după acest termen, aparţin mînăstirii în care a primit tunderea. Hotărîrile acestui canon, ca şi prescripţiile corespunzătoare ale legislaţiei civile şi bisericeşti, au fost observate cu severitate, în întreaga Biserică Ortodoxă. O excepţie de la această regulă, poate să se îngăduie numai cu privire la acei monahi, care, cu aprobarea episcopului eparhial, ocupă în afară de mînăstire un serviciu independent de ascultarea monastică. Hotărîrea legală, citată de Balsamon în această privinţă la canonul 6 al sinodului al IX-lea particular, dispune ca monahul să hotărască după aprecierea sa asupra agoniselilor independente de serviciul monastic, aceasta în cazul că la intrarea în monahism a a dat ceva mînăstirii respective, iar dacă nu a dat nimic atunci la moartea sa să se lase mînăstirii a treia parte din averea sa.

Deşi voturile sau făgăduinţele monahale nu erau la început numai trei la număr ci mai multe, totuşi, nu rămîne nici o îndoială că acestea trei au constituit de la început baza tuturor celorlalte, pentru că ele exprimă în mod concret lepădarea de lume prin urmarea celor trei sfaturi evanghelice corespunzătoare. De aceea, este greşit să se spună că cele trei voituri apar tîrziu, abia în veacurile XII—XIII, cînd se ştie mai ales că ele sînt prevăzute deja mai explicit încă din scrierile lui Dionisie Areopagitul/

Efectele tunderii monahale. Prin tunderea monahală candidatul este primit formal în monahism. Sfinţii Părinţi şi învăţătorii Bisericii consideră acest act ca avînd, din punct de vedere moral, valoarea unei Taine, şi-1 compară, în acest sens, cu Sfînta Taină a Botezului şi a Cununiei.

Monahismul poartă în sine caracterul indisolubilităţii ca şi Sfînta Taină a Botezului, sub raport moral, nu însă şi haric. Legătura monahismului este socotită din punct de vedere moral şi canonic, tot aşa de indisolubilă, ca şi legătura căsătoriei în raporturile normale. Pentru aceasta, canonul al VH-lea al sinodului din Calcedon, hotărăşte, că aceia care s-au consacrat monahismului, nu mai pot renunţa la el. Dacă totuşi renunţarea se face, atunci respectivul trebuie să fie dat anatemei. Această rînduială a fost expusă foarte amănunţit de Teodor Studitul, în deosebitele sale scrieri, în special în scrisoarea lui către monahul Grigorie şi către egumena Eufrosina (Ep. 165, 197).

Canoanele nu cuprind nici o decizie asupra faptului că monahul poate să iasă din monahism şi autoritatea bisericească să-i admită acest lucru, deşi fără îndoială că problema s-ar putea pune, întrueît tunderea în monahism nu are în nici un caz caracterul unei sfinte taine, care i-ar conferi făgăduinţei monahale un caracter indelebil.

Tunderea monahală şi făgăduinţa depusă, atrag după sine o oarecare limitare a exercitării unor drepturi de către monahi.

După cum sînt prevăzute în canoane şi în legile de stat bizantine, aceste limitări se prezintă astfel:

— Monahul nu are voie să se ocupe cu afaceri lumeşti, militare, politice, civile şi altele de acest fel. Pentru aceasta, monahii nu pot fi tutori, nici martori în afacerile de drept civil.

— Monahul (ieromonahul) — inclusiv episcopul, fiindcă este monah — nu poate*binecuvînta o căsătorie. Acest lucru este în vigoare pentru monahii şi episcopii care trăiesc în mînăstire, dimpotrivă, monahii întrebuinţaţi, cu aprobarea episcopului, în serviciul parohial, pot oficia cununiile şi toate Tainele, a căror săvîrşire cade în sarcina preotului mirean.

— Monahul nu poate fi naş la botez. Această oprire se bazează pe principiul că monahul nu trebuie să aibă nimic comun cu lumea şi deci nu e în stare să dea îngrijirea prescrisă canoniceşite, pentru fin.

Organizarea mînăstirilor. La început, monahii trăiau departe, în locuri singuratice, depărtate de zgomotul lumii, în chilii clădite de ei. Prin aşezarea unor asemenea chilii în acelaşi loc, la distanţe mici unele de altele, a luat naştere o mică colonie, care, după formaţia ei s-a numit lavră —• loc larg, întins, iar după introducerea vieţii cenobitice, a luat numele de mînăstire.

După hotărîrea canonului 4 din Calcedon, o mînăstire se poate înfiinţa numai cu consimţământul episcopului eparhial. Prin sinodul al IX-lea particular (I—II Constantinopol), s-a înnoit această decizie şi s-a rînduit (can. 1) : «Că nimeni nu poate înfiinţa o mînăstire, fără ştirea şi consimţământul episcopului eparhial; numai, cînd episcopul consimte şi dă aprobarea, precum şi după îndeplinirea rugăciunii pres-

crise, cum s-a hotărît din vechime, să se înfiinţeze mînăstiri. Mînăstirea însăşi şi ceea ce aparţine ei, să se. treacă într-un registru, care să se păstreze în arhiva episcopală».

în sensul acestui principiu canonic, cel care vrea să înfiinţeze o mînăstire nouă, trebuie să se adreseze episcopului în eparhia căruia vrea să o înfiinţeze, iar episcopul dă permisiunea pentru aceasta, numai atunci cînd s-a convins de intenţia sinceră a celui ce voieşte a înfiinţa o mînăstire şi s-a asigurat, că un scop pios la îndemnat să facă acest lucru, fără păgubirea altora ; că locul de clădire este propriu şi fondatorul garantează că va isprăvi complet de clădit mînăstirea şi o va înzestra cu toate cele trebuincioase. După ce episcopul a dat aprobarea cuvenită cu privire la mînăstire şi la averea ei, se aşează tot de către episcop, în chip solemn, crucea sfîntă la temelia noii mînăstiri,. iar după terminarea ei se sfinţeşte.

S-a menţionat,' că toate mînăstirile depind de episcopul' eparhial şi sînt supuse supravegherii şi jurisdicţiei lui, atît în relaţiile exterioare, cît şi cu privire la administraţia internă. Episcopul se îngrijeşte de păstrarea averii, de respectarea regulilor monastice, şi veghează să nu se introducă inovaţii sau modificări în viaţa monastică, în administraţia mînăstirii fără consimţămîntul său.

Episcopul întăreşte alegerea stareţului şi a celorlalte persoane însărcinate cu diferite servicii ,• tot aşa, se supune întăririi din partea episcopului a oricărei hotărîri a societăţii monastice, fie că se referă la monahi, la novici sau la administrarea mînăstirii. Episcopul vizitează şi inspectează personal mînăstirile, sau trimite un reprezentant al său, care face un raport amănunţit de cele constatate. în caz de trebuinţă, episcopul poate institui un exarh pentru toate mînăstirile eparhiale, care are însărcinarea să înştiinţeze pe episcop despre cele ce a observat. în Consiliul eparhial, este însărcinat un membru ca să facă referate speciale asupra mînăstirilor (saehelarul pentru mînăstirile de călugări şi sacheliul pentru cele de călugăriţe).

Avînd în vedere raportul mînăstirilor faţă de episcop, ca şeful suprem al eparhiei, mînăstirile obişnuite se numesc eparhiale. O excepţie în această privinţă fac mînăstirile stavropighii sau mînăstirile patriarhale. Aceste mînăstiri sînt independente de episcopii din eparhiile în raza cărora se află, fiind subordonate de-a dreptul unui patriarh. Numele de stavropighie însemnează înfigerea crucii, şi o mînăstire sau o biserică se numeşte stavropighie pentru faptul că un patriarh, iar nu episcopul eparhiei, a trimis Sfînta Cruce pentru a fi pusă la temelia mînăstirii. Prin acest procedeu se stabileşte faţă de episcopul eparhiei privilegiul stavropighiăl. în izvoarele de Drept bisericesc, apare pentru acest fel de mînăstiri şi numirea de mînăstiri patriarhale, în aceste mînăstiri nu se pomeneşte la serviciul divin respectiv numele episcopului eparhial, ci acela al patriarhului, iar numirea stareţului şi inspecţia administraţiei bisericeşti, cad în competenţa patriarhului, care supraveghează aceste mînăstiri prin exarhii săi. Dreptul de stavropighie, este atribuit oricărui patriarh în toate eparhiile patriarhatului său, iar patriarhul Constantinopolului, a exercitat acest drept şi în afara graniţelor patriarhatului său. Astăzi dreptul de stavropighie de

orice fel nu se mai practică decît cu aprobarea sinoadelor patriarhale sau autocefale.

Din mînăstirile privilegiate au făcut parte şi mînăstirile împărăteşti, fondate de suverani pioşi, înzestrate cu toate cele necesare bunei lor funcţionări. Donaţiile făcute de suverani, au fost trecute în documente speciale, în care averile mînăstirii erau scutite de orice impozit. Pentru atari mînăstiri s-au dat statute aparte (tipica), în care, pe lîngă conţinutul'obişnuit al unor asemenea stafute, se mai arăta şi poziţia privilegiată a acestei mînăstiri. Acest fel de mînăstiri erau exempte, adică nu erau supuse direct în privinţa spirituală episcopului eparhial, şi se administrau în .mod independent. Administrarea mînăstirii o avea în grijă stareţul, cu un anumit număr de monahi mai bătrîni, fără a da socoteală nimănui de aceasta. Patriarhul, sau şeful suprem al ţinutului bisericesc respectiv, supraveghea executarea prevederilor statutului în mînăstire. Acest drept de inspecţie, îl exercita patriarhul la fel ca şi la mînăstirile stavropighii, printr-un exarh care vizita o dată pe an mînăstirile, în Postul Mare. Patriarhul era îndreptăţit, la propunerea societăţii monastice, să instituie pe egumen după cuvenita examinare canonică. Afară de aceasta, patriarhul sau episcopul delegat de el, hirotonea ieromonahii necesari pentru mînăstire. .Astfel de mînăstiri exempte sau independente mai erau şi unele dintre mînăstirile ctitoriceşti sau patronale, cunoscute şi în Răsărit şi în Apus, şi organizate şi ele pe baza unor statute aparte, prin care se asigura, după modelul mînăstirilor împărăteşti, privilegiile afeiente.calităţii de ctitor sau aceleia de patron.

După felul de viaţă observat de ţmonahi, mînăstirile se împart în mînăstiri chinoviale, cu viaţă de obşte sau cenobitice, şi în mînăstiri idioritmice. Mînăstirile chinoviale, (despre care s-a amintit, sînt mînăstirile cu viaţă de obşte, în care monahii dispun în comun de toate bunurile mînăstirii, neavînd nici unul nimic al său. In comun se hrănesc; se îmbracă din mijloacele mînăstirii; toate veniturile monahilor intră în casa mînăstirii. Toţi monahii depind de stareţ, care se alege dintre ei de către obştea monahală şi se întăreşte de autoritatea bisericească în drept.

Mînăstirile idioritimice cu viaţă de sine, sau libere, au şi ele vechime, întrucît şi stilul idioritmic de viaţă a fost consacrat ca valabil pentru călugări şi chiar ca cel dintîi stil de viaţă călugărească. Este adevărat că ele n-au fost în mare cinste niciodată, fiind socotite prea puţin aspre, deşi în multe din ele au strălucit mari figuri de monahi şi de sfinţi. Regulile monastice, pietatea şi rugăciunea, se ţineau şi în aceste mînăstiri, ca şi în mînăstirile cenobitice, numai că făgăduinţa sărăcirii de bună voie se înţelege altfel. Fiecare monah îşi are averea lui proprie, se hrăneşte în chilia lui cu mâncări pregătite de el şi numai în dumineci se adună obştea la un prînz comun. Rugăciunile şi slujbele bisericeşti se săvîrşesc în comun. Monahii se consacră, după alegerea lor, studiilor sau lucrului manual, şi o parte anumită din cîştigul lor, îl dau pentru cheltuielile mînăstirii. In caz de moarte, ei lasă de regulă averea lor particulară unui frate monah. Dacă n<-au instituit un atare moştenitor, averea totală, trece în casa mînăstirii. Stareţul se

alege în fiecare an de fraţii mai bătrîni, într-o adunare a obştii întregi. El îngrijeşte de serviciul divin regulat, de clădirile mînăstirii, de cheliuielile mînăstirii şi supune anual obştii raportul de activitate spre aprobarea întregii obşti. *

In mînăstirile idioritmice, în ceea ce priveşte organizaţia generală a vieţii monastice, se arată o amestecare a vieţii anahoretice cu viaţa cenobitică, cam în acelaşi chip cum era în timpul organizării, de către Pahomie, a vieţii cenobitice în mînăstire. Fiindcă în general viaţa idioritmică a dus la alunecări, la tot felul de neorînduieli, s-a căutat mereu îngrădirea ei, deşi nu se poate nega că şi ea este o viaţă autentică monahală, De altfel, însuşi cuvîntul monah însemnează trăitor singur, nu în obşte sau în societate, mici măcar în cea monastică, ci în afara oricărei societăţi.

Asemenea mînăstirilor greceşti idioritmice (din care astăzi se găsesc foarte puţine) au fost şi mînăstirile ruseşti, fără viaţă comună a monahilor, care au luat naştere în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Tipul de mînăstiri idioritmice, mai poate -fi amintit şi în alte Biserici orientale, cu toate că tendinţa a fost totdeauna promovarea mînăstirilor cu trăirea în obşte, adică cele chinoviale.

Organizaţia internă a mînăstirilor. Mînăstirile şi monahii, după cum s-a arătat, sînt supuşi fără excepţie, în orice privinţă, episcopului eparhial, iar mînăstirile stravropighii, patriarhului. Administraţia internă a mînăstirilor se face de către stareţ, în unire cu obştea, după regulile generale monastice şi după statutele speciale existente, în diverse mînăstiri.

De la organizarea vieţii chinoviale mînăstireşti, conducerea mînăstirii a avut-o un monah cu răspundere, care trebuia să supravegheze şi. să conducă întreaga viaţă monastică. Acest monah s-a numit avvă, părinte care se comporta ca un tată faţă de ceilalţi monahi, iar ei, unii faţă de alţii, purtau numele de fraţi. Prin aceasta se arată caracterul relaţiilor reciproce a membrilor unei mînăstiri, ce formează o familie spirituală, în care cei mai tineri sînt legaţi de superiorul mînăstirii prin iubire fiască, şi între dînşii, cu iubire frăţească. Pentru acaasta, odinioară, mînăstirea a fost considerată ca o «frăţie». Mai tîrziu s-a păstrat numirea de avvă numai ca titlu de onoare al stareţului şi s-a_ născut numirea de «egumen» şi «arhimandrit», pentru stareţul mînăstirii de călugări, şi de «egumenă» şi «arhimandrită» pentru stareţa mînăstirii de călugăriţe. Numirea de arhimandrit s-a dat stareţilor mînăstirilor mai mari, iar numirea de egumen stareţilor mînăstirilor mai mici, fără ca drepturile şi îndatoririle lor să se deosebească. în izvoarele de Drept bisericesc, se găseşte în mod obişnuit, numirea de egumen, fiindcă numărul mînăstirilor în fruntea cărora stăteau arhimandriţii, era mult mai mic, şi afară de aceasta, fiindcă titlul de egumen era numirea obişnuită a stareţului, pe cînd numirea de arhimandrit se întrebuinţa ca un titlu privilegiat numai pentru stareţii unor anumite mînăstiri, deşi la început arhimandriţii nu au fost stareţi, ci doar unii dintre proestoşii mînăstirii.

Ca stareţ poate fi ales numai un monah care s-a distins prin pietate severă, viaţă exemplară şi prin capacitate pentru ca prin autoritatea sa el să poată păstra disciplina între monahi şi ordinea în mînăstire. Pe. acestea se ***pune cea mai*** mare greutate Ia alegerea stareţului, toate celelalte cerinţe exterioare, sînt numai de însemnătate secundară, ***neluîndu-se in considerare întîietatea vîrstei sau anii trăiţi Pn*** mînăstire. Dimpotrivă, e d'e ajuns ca respectivul să fie considerat de toţi monahii ca cel mai potrivit pentru locul de stareţ. Dacă o ***mînăstire nu are*** un monah potrivit pentru acest Ioc, atunci poate fi ales stareţ şi un călugăr dintr-o altă mînăstire. Este de notat că stareţ poate fi ales orice călugăr simplu, nu este necesar să fie hirotonit, iar dacă e hirotonit poate fi şi simplu ierodiacon.

La alegerea stareţului iau parte, în mod obişnuit, toţi monahii mînăstirii respective, deoarece alegerea trebuie făcută de alegători cu o deplină conştiinţă a răspunderii pe care şi-o iau asupra lor înaintea lui Dumnezeu şi a Bisericii. Există dispoziţia ca alegătorii înainte de alegere să depună jurămînt pe Evanghelie că ei vor alege conştiincios şi fără patimă. Alegerea se întăreşte de episcop, care hiroteseşte pe cel ales egumen, ori arhimandrit, şi-i dă cuvenitul act de întărire. Pe stareţii mînăstirilor stavropighii îi numeşte patriarhul sau sinodul. In acele mînăstiri care aveau statute speciale ctitoriceşti sau patronale, . era permis ctitorului sau patronului să ia parte la alegerea stareţului sau să-1 numească el, cum prevedea statutul.

In legătură cu îndatoririle sale, stareţul are în mînăstirea sa anumite drepturi. El este căpetenia mînăstirii, lui îi sînt supuşi monahii şi toate iniţiativele au nevoie de consimţămîntul lui. în caz de procedare, cu de la sine putere din partea monahilor, stareţul este îndreptăţit să-i pedepsească după regulile monahale. Pe lîngă întîietatea în putere şi întîietatea de onoare, stareţul are şi unele drepturi cvasi-episcopale. După canonul 14 al Sinodului VII ecumenic, stareţul este îndreptăţit să hirotesească anagnoşti dintre monahi. în baza canonului 17 al lui Nichifor Mărturisitorul, stareţii pot hirotesi pe monahi şi în treapta de ipodiacon ; deci i se permite hirotesirea tuturor gradelor inferioare ale clerului pînă la diacon, dacă stareţul este ieromonah. Stareţul este de asemenea îndreptăţit să primească prin tundere noi monahi în cinul călugăresc, cu toate că în canoane nu se menţionează expres acest lucru, ci numai canonistul Balsamon îl deduce în comentariul său făcut la canonul 6 din Cartagina. De altfel, acesta este un drept firesc şi străvechi, întemeiat pe obiceiul care are putere de lege.

Drepturile stareţului, conform caracterului comunităţii monastice, sînt condiţionate de raportul lui faţă de monahi, ca tatăl faţă de copiii săi. De aceea, jurisdicţia stareţului nu se poate exercita în mînăstiri în mod despotic şi exclusiv, ci în chip blînd şi în înţelegere cu qjţi călugări mai bătrîni. Toate statutele vechi ale mînăstirilor conţin această regulă, şi în primul rînd, statutul mînăstirii iStudion, care a servit ca model pentru celelalte statute.

Corespunzător normei amintite, în orice mînăstire există un sfat pe lîngă stareţ, atît pentru problemele spirituale, cît şi pentru admi-

nistrative. Acesta este compus din vicarul mînăstirii, duhovnicul, eclesiarhul şi economul, la care se adaugă şi toţi monahii mai bătrîni, care se disting printr-o viaţă monastică exemplară. Membrii sfatului se numesc consilieri ai stareţului şi formează trei sfaturi : sfatul pentru jurisdicţia bisericească, sfatul pentru afacerile bisericeşti liturgice şi sfatul economic al mînăstirii.

Din scaunul de judecată al mînăstirii, de sub preşedinţia stareţului, fac parte : 1. Vicarul mînăstirii, care este designat ca al doilea în mînăstire, după rang, sau ca cel dintîi frate după egumen. Vicarul mînăstirii, este reprezentantul stareţului în lipsa lui şi îl ajută în împlinirea îndatoririlor sale. 2. Duhovnicul, care se lua din rîndul monahilor mai bătrîni, mai evlavioşi şi care mărturiseşte monahii, începînd de la stareţ. El mai are îndatorirea de a supraveghea pregătirea novicilor pentru tundere. 3. Trei sau patru monahi mai bătrîni, cu purtare exemplară, care sînt numiţi ca membri ai scaunului de judecată mînăstirească.

Eclesiarhul are să se îngrijească de ordinea internă a bisericii şi de săvîrşirea exactă a serviciului bisericesc. Acestuia i se adaugă ca ajutoare : paraclisierul, protocanonarhul şi canonarhii, care sînt supuşi paraclisierului, avînd datoria de a citi canoanele şi psalmii în biserică precum şi texiarhul, care are însărcinarea să îngrijească de ordinea şi curăţenia bisericii şi de ţinerea în bună stare a tot ce este necesar pentru serviciul divin.

Serviciul liturgic în biserica mînăstirii se îndeplineşte de toţi monahii care au fost hirotoniţi preoţi (ieromonahi) şi anume săptămînal, în ordinea stabilită de eclesiarh şi de paraclisier.

îngrijirea gospodăriei mînăstirii, sub supravegherea şi răspunderea stareţului, este de datoria economului. Serviciul lui, ca şi acela al eclesiarhului este foarte important pentru mînăstire, de aceea şi economul şi eclesiarhul, se consideră ca persoane de seamă pe lîngă stareţ, fără care nu ,se poate închipui o viaţă mînăstirească regulată. Dacă stareţul neglijează ocuparea locului de econom, atunci el este pedepsit şi numirea economului se face de către episcop (can. 11, Sin. VII ec.). Economul are datoria de a supraveghea întreaga avere a mînăstirii, a veniturilor şi cheltuielilor, îngrijindu-se de păstrarea averii mînăstirii şi are însărcinarea să nu permită trecerea în mîini străine a vreunei părţi din averea imobilă sau mobilă. După scurgerea fiecărui an, are să dea socoteală soborului sau adunării mînăstireşti, asupra cheltuielilor din timpul anului precum şi asupra veniturilor mînăstirii. Cheltuielile extraordinare se fac cu consimţămîntul episcopului. De altfel, fără consimţămîntul episcopului nimic nu se poate face nou pentru mînăstire. Ca ajutoare la îngrijirea gospodăriei mînăstirii, se adaugă pe lîngă econom : 1. Pareconomul sau locţiitorul economului, avînd datoria să-1 reprezinte pe econom în caz de lipsă şi să se îngrijească* de iconomion,'adică de locul unde se păsjrează hainele şi lucrurile , monahilor. 2. Economul met.ocurilor, care are datoria să administreze metocurile şi pămînturile cultivate pe lîngă ele. 3. Dehiarul, sau duhiarul, care are datoria să administreze casa mînăstirii, precum şi primirea şi cheltuirea banilor. 4. Gramaticul sau notarul, care se alege din rîndul celor mai învăţaţi monahi şi este contabilul mînăstirii, ad-

ministratorul arhivei mînăstirii, functionînd şi ca secretar, la şedinţele sfatului duhovnicesc el este şi purtătorul de grijă al corespondenţei oficiale a mînăstirii, precum şi administratorul bibliotecii mînăstirii. Afară de acestea are datoria să noteze toate evenimentele importante care privesc mînăstirea, adică să fie şi cronicarul mînăstirii. Toţi slujitorii' amintiţi ca şi ceilalţi monahi însărcinaţi cu anumite lucrări în mînăstire, sînt supuşi economului. Aceşti slujitori, care iau parte la administrarea mînăstirii, există numai în mînăstirile mai mari. în cele mai mici, Unele slujbe se împart între monahi şi chiar novicii sînt însărcinaţi cu lucrările mai puţin importante.

2. Aşezămintele de asistenţă socială în Biserica veche

Potrivit informaţiilor ce le avem, din documentele istorice bisericeşti şi juridice, .precum şi din mărturiile cuprinse în acestea, rezultă că în Biserica veche existau următoarele aşezăminte de asistenţă socială :

Chirocomiile, azilele pentru văduve, în care văduvele mai vîrstni'ce trăiau în înfrînare şi se dedicau slujirii Bisericii, cum se arată de Sfîntul Apostol Pavel în scrisorile către Timotei (I Tim. *5, 3*—16) şi Corinteni (I Cor. 7, 7). Existenţa unor astfel de azile pentru văduve, 'care erau întreţinute de obşte, este atestată în rînd cu celelalte categorii de aşezăminte, de asistenţă socială în Biserica. veche. Administrarea lor o avea episcopul sau clerul: local ajutat de diaconi şi de alţi clerici inferiori. Aceste aşezăminte. au durat atîta timp cît nu s-a găsit o altă formă de organizare a asistenţei văduvelor şi. sînt pomenite pînă tîrziu în Bizanţ, chiar şi în. epoca postbizantină, contopite. însă cu alte aşezăminte şi formînd mai mult azile **de** femei bătrîne.

Partenocomiile, aşa cum le numea Sfîntul Grigore de Nazianz, erau casele de adăpost pentru fecioare, organizate în strînsă legătură cu azilele pentru văduve. Ele au fiinţat'în Biserica veche aşa cum rezultă din canoanele 38, 44, 126 Cartagina, şi au fost administrate şi conduse de episcopi şi ceilalţi, clerici din subordinea lor. Partenocomiile au durat cel mai puţin, afiliindu-se cu vremea, mînăstirilor de călugăriţe şi contopindu-se cu acestea.

Brefotroiiile, sau leagănele de copii mici părăsiţi sau găsiţi, au existat încă înainte de epoca lui Constantin cel Mare şi erau deservite mai ales de văduve şi fecioare. Ele erau conduse de *breîotrofi,* principalii cîrmuitori ai leagănelor, ajutaţi de administratori sau intendenţi şi de alt personal.

Orfanotroiiile, orfelinatele sînt instituţii de asistenţă socială ale Bisericii vechi care au- rămas pînă astăzi o pildă de dragoste faţă de aproapele. în case speciale erau adunaţi orfanii creştinilor şi împreună cu ei şi orfani dintre -necreştini. îngrijirea lor era încredinţată văduvelor, fecioarelor, diaconiţelor şi altor clerici, care toţi lucrau sub îndrumarea şi controlul episcopilor şi presbiterilor. De la o vreme, probabil din timpul lui Justinian, unele orfelinate au început să fie înte-

meiate şi dş către particulari. Aceştia aveau o administraţie proprie, subordonată totuşi episcopilor.

Xenodohiile, casele de oaspeţi pentru primirea străinilor, după orfelinate, s-au numărat printre cele mai răspândite şi mai importante dintre aşezămintele de asistenţă socială ale Bisericii vechi. Cfeate şi conduse de Biserică, xenodohiile asigurau găzduirea şi hrana minimă a trecătorilor şi călătorilor aflaţi cu treburi printr-o cetate sau alta. împăratul Justinian a sporit foarte mult numărul xenodohiilor, creînd unele speciale şi pentru femei. Ele erau menite să adăpostească **şi pe** cei sărmani, pe cei fără adăpost, precum şi pe cei bolnavi, în mod provizoriu. Xenodohiile erau administrate de episcopi, de economi eparhiali, de xenodohii propriu-zişi, de administratori speciali, avînd la dispoziţie un personal ajutător corespunzător nevoilor.

Ptohiile sau Ptohotrofiile, azilele pentru săraci, răspundeau obligaţiei evanghelice i(Matei 25, 34—40) de a ajuta şi îngriji pe săraci. Sfîntul loan Hrisostom, chibzuind asupra felului celui mai potrivit de a-i ajuta pe săraci, preconiza şi propunea hrănirea lor în comun, din averea Bisericii, care, după părerea lui, trebuie să fie destinată în primul rînd întreţinerii acestora. Diferite canoane (11 IV ec. ; 75 Cartagina ; 14 Neocezarea ,• 5, I—II Constantinopol) au impus obligaţia îngrijirii săracilor înainte de toate.

Ptohiile erau subordonate episcopului eparhial sau horepiscopului şi aveau ca diriguitor, responsabil de bunul mers al instituţiei, un ptohotroh, precum şi hartularii şi întregul personal ajutător clerical şi laic.

Ptohiile sari azilele de săraci din Biserica veche au desfăşurat o lucrare samariteană în toată vremea Imperiului bizantin şi după aceea, pînă în zilele noastre.

Nosocomiile, spitalele organizate în" case destinate adăpostirii şi îngrijirii bolnavilor au apărut, mai ales după anul 313. Din veacul IV avem mărturii importante despre existenţa şi dezvoltarea nosocomiilor. Amitim aici doar nemuritoarea operă a Sfîntului Vasile cei Mare, Vasiliada sa din Cezareea Capadociei; precum şi grija deosebită pentru aceste aşezăminte, acordată de Sfîntul loan Hrisostom câre a şi înfiinţat cîteva nosocomii în Constantinopol, înzestrîndu-le~ cu medici şi cu alt personal necesar. Mărturii numeroase despre existenţa nosocomiilor se întîlnesc în toată epoca bizantină şi postbizantină, pînă aproape de zilele noastre.

Conducătorii acestor aşezăminte se numeau nosocomi şi erau recrutaţi de obicei din rîndul cadrelor cu pregătire medicală.

Gherontocomiile, azilele de bătrîni, au luat fiinţă alături de celelalte aşezăminte amintite mai înainte, pentru a oferi adăpost şi îngrijire bătrînilor abandonaţi şi expuşi morţii prin foamete şi boli.

Numite gherontocomii sau gherontrofii, aceste azile sînt contemporane cu toate celelalte instituţii de asistenţă socială a Bisericii, atît ca început cît şi ca durată. Amintite mai puţin decît unele din celelalte, ele vor fi fost mai puţine la număr, cum de altfel e şi firesc, dar n-au

lipsit nicidecum, chiar şi atunci cind nu se face menţiune de ele în rînd cu celelalte.

Fără să se fi impus ca rînduială generală, adeseori azilele de bătrîni vor fi fost adăpostite în mînăstiri sau trecute sub îngrijirea acestora, ceea ce era prea firesc, întrucît nicăieri parcă nu se potriveşte mai bine atmosfera şi toate condiţiile de viaţă pentru cei din astfel de azile, ca în mînăstiri.

>

Din numeroasele legi imperiale, dispoziţii canonice, date istorice etc., se vede cît de mare importanţă au avut aşezămintele de asistenţă socială ale Bisericii, atît în vremea veche, cît şi mai tîrziu.

Născ^ite din necesitatea alinării suferinţelor sociale ale lumii vechi, afirmîndu-şi utilitatea lor de netăgăduit, sprijinind întreaga acţiune misionară şi înnoitoare de lume pe care a desfăşurat-o Biserica, ele apar ca odrăslite din dragostea creştină şi reprezintă diadema cea mai de preţ dintre cele care împodobesc edificiul măreţ al Bisericii.

îndeplinind un îndoit rol, religios şi social, opera de asistenţă socială a Bisericii s-a bucurat de întregul sprijin al Statului, ca şi de jertfelnicia fără seamăn a credincioşilor, care nu au precupeţit nimic pentru a veni în ajutorul aproapelui.

Cea mai nobilă, mai potrivită misiune a Bisericii şi aceea în care Biserica a lucrat mai statornic pe tărîm social şi cu cele mai bune rezultate şi pentru ea şi pentru Stat, a fost asistenţa socială pe care Biserica a deţinut-o 'şi a îndeplinit-o din mandatul Statului, nu numai din propriul ei comandament, deşi ei singure îi reviîie meritul de a o fi iniţiat şi de a o fi creat.

Privilegiile care s-au creat la început Bisericii, au sporit şi au trecut apoi şi pe seama aşezămintelor ei de asistenţă socială, pe măsură ce conducerea Bisericii şi-a îndeplinit prift®ele îndoita misiune la care era chemată.

Apreciată şi sprijinită continuu, reţeaua aşezămintelor de asistenţă socială a crescut şi s-a ajuns ca toate marile aşezări ale Imperiului bizantin să fie înzestrate cu cîte un complex de astfel de instituţii,, care în proporţii corespunzătoare nu lipsea din nicio localitate mai răsărită. Bucurîndu-se de drepturi şi privilegii numeroase, inclusiv personalitate juridică, fără de care nu puteau fi nici subiecte de ,drepturi şi de privilegii, ele au dat vieţii şi lucrării bisericeşti un prestigiu, o strălucire şi o putere prin care Biserica însăşi şi-a asigurat multe izbînzi şi a răspîndit multă binefacere în lume.

IV

BISERICILE AUTOCEFALE ŞI BISERICILE AUTONOME

*

Unităţi **locale teritoriale independente în cadrul Bisericii Ortodoxe**

Cele mai mari unităţi teritoriale actuale în cuprinsul Ortodoxiei şînt Bisericile autocefale şi Bisericile autonome. Ele s-au impus în forma lor actuală printr-un lung proces de dezvoltare istorică, ajungîndu-sr ca progresiv să se constituie unităţi teritoriale de sine stătătoare tot mai mari şi după criterii diferite.

Iniţial, toate episcopiile sau cetăţile, ca unităţi bisericeşti, erau complet independente între ele, aşa că toate erau de fapt unităţi autocefale, fără a se numi totuşi astfel. Cuvîntul autocefalie, ca termen prin care se exprimă starea <Je independenţă administrativă completă a unei unităţi teritoriale bisericeşti faţă de altele, a apărut mai tîrziu, abia de prin veacul VI—VII, adică abia de la această vreme a intrat în uz. Faptul apariţiei tardive a termenului autocefalie, precum şi acela al intrării lui în uz şi mai tardive, nji* însemnează însă că n-a existat mult mai devreme realitatea pe care o exprimă el.

Precum am spus, unităţile teritoriale episcopale se bucurau de această independenţă exprimată mai tîrziu prin cuvîntul autocefalie, şi ele şi-au păstrat-o timp îndelungat, o vreme chiar şi după ce dezvoltarea organizatorică a Bisericii a adus cu sine constituirea de unităţi teritoriale superioare, ca acele organizate **în** cadrul etnic, **în** cadrul geografic sau în cadrul unităţilor teritoriale ale Statului, cunoscute sub numele de provincii sau eparhii şi cărora în limbaj bisericesc li s-au mai zis şi mitropolii.

Cînd s-au constituit mitropoliile propriu-zise, adică pe la sfîrşitul veacului III şi de la începutul veacului IV, aceste unităţi teritoriale au devenit şi ele independente sau autocefale faţă de celelalte de acelaşi fel şi chiar faţă de episcopiile care nu inţraseră toate şi în mod automat în cadrul mitropoliilor, precum şi faţă de alte unităţi autocefale constituite mai de mult în cadrul geografic (ex. Biserica din Cipru), sau în cadrul etnic (can. 34 ap.).

Dar, pe cîtă vreme în cadrul unei episcopii autocefale, independenţa acestei unităţi era adusă la expresie prin modul independent de

a lucra al episcopului şi al presbiteriului său, în cadrul mitropoliilor autocefale independenţa acestor unităţi se aducea la expresie, prin întîistătătorul corpului episcopal din cuprinsul ei, care avea şi titlul de mitropolit şi prin sinodul episcopilor din mitropolie sau printr-un sinod mixt mai cuprinzător al aceleiaşi unităţi.

Paralel cu organizarea mitropoliilor s-au constituit ca unităţi teritoriale autocefale superioare nutroP°hilor Şi diecezelor sau exarhatelor, dar organizarea acestora n-a desfiinţat autocefalia mitropoliilor, după cum timp îndelungat nici» autocefalia mitropoliilor nu suprimase pe aceea a episcopiilor.. In mod firesc însă, autocefalia unei unităţi superioare a restrîns încetul cu încetul autocefalia unităţilor inferioare, aşa încît vechea independenţă completă a acestora sau vechea lor autocefalie s-a redus cu timpul, măcar- pe alocuri, deşi nu ca regulă generală, la o independenţă relativă, numită autonomie.

Cînd s-au organizat şi patriarhiile ca unităţi bisericeşti teritoriale, superioare diecezelor, deşi uneori formate numai din cîte o dieceză, se înţelege că aceste unităţi au devenit la rîndul lor cele mai înalte forme de unităţi teritoriale autocefale, în fruntea cărora se găsea cîte un patriarh şi un sinod superior sinoadelor mitropolitane şi exarhale şi care era uneori format nu numai din mitropoliţi, arhiepiscopi şi exarhi, ci şi din alţi episcopi, precum şi din clerici şi reprezentanţi ai credincioşilor.

Apărute şi dezvoltate în chipul arătat, diversele forme de unităţi teritoriale autocefale s-au suprapus într-o ierarhie în cadrul cărora raporturile de subordonare sau de independenţă nu erau totuşi atît de strînse .încît să ducă la suprimarea autocefaliei unităţilor inferioare, prin impunerea autocefaliei unităţilor superioare, aşa cum am mai spus.

Acest lucru se explică prin faptul că iniţial fiecare unitate teritorială superioară şi-a afirmat şi exercitat independenţa sau autocefalia numai în chestiuni de interes general şi superior, care depăşeau competenţa şi posibilităţile unităţilor autocefale inferioare. Astfel, mitropolitul şi sinodul mitropolitan a dobîndit competenţă numai în chestiunile de interes general pentru întreaga mitropolie, rămiînînd pe seama episcopiilor drepturile lor autocefale de pînă aci, în cea mai mare parte (can. 4, 5 şi 6 I ec. şi can. 2 II ec.), întocmai precum şi întîistătătorii şi sinoadele unităţilor teritoriale constituite în cadrul etnic sau geografic, mai vechi decît mitropoliile, aveau competenţă, numai în chestiunile de interes general pentru respectivele unităţi mai mari, pe cînd episcopiile din cuprinsul acestora îşi conduceau singure treburile lor (can. 34 ap.). La fel se prezenta situaţia şi în raporturile dintre competenţa exarhilor şi a sinoadelor exharhale şi dintre aceea a mitropoliţilor şi a sinoadelor mitropolitane (can„ 2, 6 II ec., etc.). Cît priveşte raporturile de competenţă dintre sinoadele diecezane sau exarhale şi cele patriarhale, acestea apar aproape ca fiind coordonate, iar nu ca fiind subordonate — sinoAil exarhal celui patriarhal — nici măcar în chestiuni de ordin general, care în mod firesc ar părea de competenţa sinodului celui mai nou. Cel puţin acest fel de raporturi sînt atestate în

mod expres de canoanele 9 şi 17 ale Sinodului IV ecumenic. Mai tîrziu, fireşte, s-a ajuns ca sinoadele patriarhale să devină cu adevărat superioare celor diecezane sau exarhale în ce priveşte competenţa lor, dar diecezele sau exarhatele au continuat să-şi păstreze autocefalia la nivelul poziţiei şi competenţei proprii, aşa cum şi-o păstraseră şi celelalte unităţi teritoriale mai mici. In această privinţă avem exemplele clasice ale autocefaliei Bisericii din Africa Romană, organizată ca o dieceză independentă sau autocefală faţă de patriarhia Romei, apoi arhiepiscopia Justiniana Prima, arhiepiscopia Ravenei şi altele.

Intre unităţile episcopale autocefale .care şi-au păstrat în chipul cel mai deplin autocefalia faţă de mitropolii, se numără arhiepiscopiile simple, reduse la poziţiile unei episcopii, care s-au născut prin ridicarea cîte unei simple episcopii la treapta onorifică de mitropolie. Astfel de arhiepiscopii se întîlnesc destul de numeroase sub numele de arhiepiscopii autocefale, ele fiind subordonate mai mult nominal sau onorific jurisdicţiei cîte unui patriarh sau cîte unui sinod patriarhal şi sustrase în felul acesta jurisdicţiei sinoadelor mitropolitane, cărora ar fi trebuit să le fie supuse în mod firesc. Aceste unităţi autocefale sînt desigur ca proporţii la nivelul episcopiilor, deşi au titlul superior de arhiepiscopii autocefale. Ele nu trebuiesc însă confundate cu arhiepiscopiile autocefale de proporţiile diecezelor, cum a fost arhiepiscopia Justiniana Pr'.ma şi arhiepiscopia Ravenei şi cum au apărut altele mai tîrziu, ca arhiepiscopia de Ohrida, de Ipek, etc.

Ca unităţi bisericeşti teritoriale, superioare, arhiepiscopiile autocefale de al doilea fel, au depăşit uneori ca întindere nu numai diecezele obişnuite, ci şi patriarhatele.

Dar dezvoltarea ulterioară a organizaţiei bisericeşti şi prin unele părţi chiar concentrarea mai mare a puterii bisericeşti în sinoadele superioare, a făcut ca autocefalia unităţilor inferioare să fie redusă la proporţiile aşa-numitei autonomii, încît în schema raporturilor de dependenţă ce s-au stabilit în mod normal de la o vreme între unităţile teritoriale mai înalte şi cele inferioare, acestea din urmă apar ca unităţi autocefale de gradul doi sau trei, adică fără independenţă deplină, ci cu o independenţă redusă considerabil faţă de .independenţa unităţilor mai înalte. Această formă redusă de autocefalie sau de independenţă relativă a unor unităţi bisericeşti teritoriale s-a numit autonomie.

Caracterul ei inferior faţă de independenţa deplină său faţă de autocefalie constă în îngrădirea sau restrîngerea autocefaliei prin obligaţia pentru unităţile inferioare de a nu săvîrşi unele acte de conducere proprie sau chiar unele acte sacramentale prin ierarhii proprii, urmînd ca acestea să fie îndeplinite de conducerea unităţii deplin independente sau autocefale sau de către întîistătătorii acestora. Astfel sînt de exemplu, alegerea sau numai confirmarea primului ierarh al unităţii autonome de către organele superioare ale unităţii autocefale, apoi hirotonia acestuia de către întîistătătorul uflttăţii autocefale, precum şi sfinţirea marelui mir pe seama unităţii autonome de către întîistătătorul unităţii autocefale, împreună cu sinodul acelei unităţi.

Cristalizate în genere în acest fel poziţiile şi raporturile Bisericilor autocefale şi a celor autonome, ele au suferit felurite schimbări în decursul timpului şi s-a ajuns ca de la o vreme, mai ales din veacul al XlX-lea să se impună unităţile autocefale şi autonome din cuprinsul Ortodoxiei, ca cele mai mari unităţi teritoriale ortodpxe, Aceasta nu însemnează însă că unităţile autocefale s-au constituit definitiv abia de atunci, căci am văzut,cum apăruseră cele dintîi unităţi teritoriale autocefale, episcopiile, urmate de celelalte unităţi teritoriale bisericeşti superioare, -ci însemnează numai că în vremurile mai noi s-a pus . greutate mai mare pe organizarea Bisericii în unităţi teritoriale autocefale datorită faptului că Bisericile au trebuit să-şi identifice sau să-şi potrivească lucrarea lor tot mai mult cu aspiraţiile credincioşilor care apar, ţineau diferitelor popoare sau naţiuni ce se constituiseră în State independente. Şi astfel, urmîndu-se principiul canonic teritorial, s-a făcut aplicarea acestuia prin organizarea de Biserici autocefale în cadrul teritorial al • Statelor naţionale, constituinduse astfel Bise'ricile autocefale naţionale.

Cum însă în decursul istoriei Bisericii organizarea de unităţi autocefale s-a făcut şi în cadrul geografic şi în cadrul teritorial administrativ,.se înţelege că alături de Bisericile autocefale naţionale şi alături de Bisericile autonome de acest fel, mai există şi pot şă mai existe şi chiar să mai apară în viitor şi alte feluri de Biserici autocefale, polinaţionale sau fără un specific naţional determinat, cum se încearcă a se constitui astfel de Biserici în cadrul diasporei ortodoxe.

După aceste lămuriri necesare, să vedem care este situaţia marilor untăţi teritoriale autocefale şi autonome din cuprinsul Ortodoxiei, unităţi cunoscute sub numele de Biserici autocefale şi autonome.

Se pune problema, dacă această autocefalie adică conducerea prin sine, prin voinţă proprie, nu cumva este străină de spiritul Bisericii creştine şi că, prin aceasta s-ar înlătura unitatea Ortodoxiei ecumenice ?

In cadrul Ortodoxiei, autocefalia constituie un principiu de bază al organizării Bisericilor ortodoxe; în sensul că prin ea se exprimă independenţa jurisdicţională a oricărei Biserici ortodoxe, faţă de organizaţiile bisericeşti similare, din cuprinsul Ortodoxiei ecumenice. Această independenţă jurisdicţională nu însemnează însă fărîmiţarea unităţii Ortodoxiei ecumenice, ci numai autodeterminarea, ţinîndu-se seama de condiţiile naturale specifice în care trăieşte fiecare dintre Bisericile ortodoxe şi care îi determină manifestări deosebite, cu un conţinut specific distinct, naţional, cultural şi tradiţional.

Temeiul celor de mai sus, îl găsim în Sfînta Scriptură şi în toate hotărîrile sinodale care privesc această chestiune, pentru că Mîntuitorul a poruncit Apostolilor Săi să predice Evanghelia la toate popoarele, fără **a** atinge instituţiile .lor sociale. încă din timpul Apostolilor, vedem Biserici independente, cu administraţie separată, adaptată fiecare la împrejurările sociale specifice localităţii respective (Rom. 15, 20 ; Gal. 2, 7—8), fără ca prin aceasta să se neglijeze unitatea generală a

Bisericii care se făcea prin ţinerea de sinoade, în cazul în care problemele interesau întreaga Biserică creştină.

In felul acesta, după practica apostolică, se legiferează şi felul de organizare şi conducere în Bisericile particulare, dispunîndu-se ca : unitatea doctrinară şi cultică a tuturor Bisericilor să fie păstrată prin acordul tuturor conducătorilor din toate Bisericile, care vor asigura această unitate prin «consensus Ecclesiae dispersae» şi prin sinoade. în ceea ce priveşte organizarea lor internă, s-a dispus ca fiecare Biserică particulară să-şi aibă administraţia şi ierarhia ei deosebită, independentă faţă de celelalte Biserici (can. 6 I ec. ; 2 II ec. ; Enciclica patriarhilor orientali, art. 10 ; Mărturisirea ortodoxă, partea I, răsp, 85).

în privinţa unităţii doctrinare şi cultice a tuturor Bisericilor particulare, sinoadele dispun: 1. Nici o Biserică particulară să nu poată introduce o învăţătură nouă de credinţă (can. 7 III ec. ; 1 Trulan) ; 2. Bisericile particulare să respecte legile fundamentale ale administraţiei bisericeşti (can. 2 Trulan ; 1 VII ec.) ; 3. Să păstreze unitatea spirituală cu "celelalte Biserici (Can. 1, 2 Sin. Trul.) şi 4. să nu se amestece în drepturile şi rînduielile locale, în chestiunile administrative, sau în afacerile interne ale celorlalte Biserici (can. 8 III ec. ; 39 Trulan ; 90 Cartagina ; 1 Vasile cel Mare).

în privinţa drepturilor şi independenţei Bisericilor particulare, în conducerea, lor internă, canoanele constată următoarea rînduială: 1. Fiecare Biserică particulară are o ierarhie proprie, cu drepturi şi obligaţii independente faţă de ierarhia altei Bisefici (can; 8 III ec. ; 28 IV ec.) ; 2. Puterea legislativă şi judecătorească internă este de sine stătătoare, fără o dependenţă din afară (can. 37 ap. ; 2 II ec.) şi 3. Fiecare Biserică particulară are dreptul să se organizeze, conform obiceiurilor locale, cu rituri bisericeşti specifice (Socrat: Ist. Bis. V, 22).

în acest fel, autocefalia Bisericilor particulare constituie într-adevăr, un principiu de bază al organizării Bisericilor ortodoxe.

Ca unităţi administrative distincte şi în acelaşi timp, ca părţi constitutive ale Bisericii universale, cele dintîi Biserici autocefale apar din epoca apostolică, dar o etapă nouă în organizarea lor începe cu epoca lui Constantin cel Mare, de cînd se trece la reglementarea raporturilor dintre Bisericile autocefale p^rin sinoade.

Astfel, Sinodul I ecumenic, confirmă autocefalia Bisericilor din Roma, Alexandria, Antiohia şi Cezareea (can. 6 I ec.), iar prin canonul 7, recunoaşte întîietatea de onoare a Bisericii din Ierusalim, Tot din hotărîrile acestui sinod mai vedem, că existau şi alte Biserici care se bucurau de privilegiul autocefaliei, ca acelea din Efes, Sirmium, Milan, Cartagina, Lyon, Toledo şi York.

Sinodul al. III-lea ecumenic reaminteşte hotărîrile Sinodului I în această privinţă (can. 2 şi 5), iar Sinodul al III-lea mai recunoaşte ca foarte veche şi autocefalia Bisericii din Cipru (can. 8). De asemenea şi Sinodul IV ecumenic, reglementează autocefalia celor cinci patjriarhate, atît prin canoane (28 şi 30), cît şi prin hotărîri necuprinse în canoane.

Sinodul Trulan, după ce repetă dispoziţiile anterioare, stabileşte întîietatea şi ierarhia onorifică a patriarhatelor, după însemnătatea politică a localităţilor de reşedinţă (can. 36), confirmă autocefalia acestora, precum şi a Bisericii din Cipru (can. 39).

Pe lîngă Bisericile autocefale amintite, în decursul timpului au mai apărut în cuprinsul Bisericii universale şi alte unităţi bisericeşti, cărora li s-a recunoscut şi lor autocefalia. Astfel, în Răsărit, au luat fiinţă următoarele Biserici autocefale : Biserica din Persia, din Armenia, Biserica din Iberia (Gruzia sau Georgia), Arhiepiscopia din dhrida, Patriarhatul româno-bulgar din Tîrnovo şi cel sîrbesc din Ipek, Biserica din Rusia, Mitropolia din Karloviţ, Biserica din Cetine în Muntenegru, Arhiepiscopia din muntele Sinai, Biserica din Regatul Greciei, Mitropolia Transilvaniei, Exarhatul Bulgar, Mitropolia Bucovinei şi Dalmaţiei, Biserica Serbiei, a României, etc. Iar în Apus, ca Biserici autocefale au existat : Biserica din Africa, din Mediolan, din Aquileea şi din Ravena, în Italia, apoi cea din Lyon şi altele din Galia şi din Spania.

Datorită diferitelor împrejurări istorice, unele din Bisericile autocefale şi-au pierdut independenţa, fie prin despărţirea de Biserica Ortodoxă universală, fie prin încorporarea lor în alte Biserici, datorită transformărilor teritoriale politice, ajungîndu-se ca Biserica Ortodoxă de astăzi, să fie formată din următoarele Biserici autocefale : Patriarhiile Constantinopolului, Alexandriei, Antiohiei, Ierusalimului, Arhiepiscopia din Cipru, Patriarhia Rusiei, Biserica Georgiei (Catolicosat), Arhiepiscopia din Muntele Sinai, Arhiepiscopia din* Grecia, Patriarhia Bulgară, Patriarhia Sîrbească, Patriarhia Română, Mitropolia din Polonia, cea din Albania şi cea din Cehoslovacia ,• iar ca Biserici ortodoxe naţionale, care nu îndeplinesc toate condiţiile pentru a putea fi autocefale (de ex. nu au doi sau trei episcopi necesari pentru hirotonia unui al patrulea, în care caz hirotonia este săvîrşită cu ajutorul unui episcop din altă Biserică ortodoxă mai mare) şi care au situaţia de Biserici autonome, există Biserica Ortodoxă din Finlanda, cea din Creta şi din China.

Ele sînt în număr de 14 Biserici autocefale şi de trei Biserici autonome, cărora li se mai adaogă şi o serie de mitropolii şi de episcopii autonome, constituite în diaspora ortodoxă.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVA

PARTEA I.

INTRODUCERE ÎN DREPTUL CANONIC

I—III LUCRĂRI PRIVIND DREPTUL ŞI DISCIPLINA DREPTULUI CANONIC

STAN L„ *Ontologia Juris,* Sibiu, 1943.

STAN L., *Obîrşia şi dezvoltarea istorică a dreptului bisericesc,* M.O. 1—2/1968

STAN L..., *Jus ecclesiasticum. Dreptul în viaţa Bisericii,* S.T. 7—8-/1960.

STAN L.,r *Biserica şi Dreptul,* MO 8-9/1956.

STAN L„ *Concepţia canonică a* «I. *Trei Ierarhi,* MO 1-2/1966.

STAN L„ *Dreptul in gîndirea românească,* Braşov, 1943.

STAN L„ *Formarea gîndirii juridice moderne,* G.B. 3—4/1971.

STICKLER, *La norma canonica nel primo mileniu della Chiesa,* în «Jus canon», 16/1976. ' •

IVAN I„ *Oros şi Canon în dreptul bisericesc ortodox, O* 3/1970.

CHIŢESCU *N., *Deosebirea dintre, Oros şi Canon şi însemnătatea ei pentru recepţia sinodului de la Calcedon,* O 3/1970.

NIŢESCU *V., Iniluenţa creştinismului asupra dreptului,* Tîrgovişte, 1932.

GĂINĂ D., *Temeiuri canonice ale conştiinţei ortodoxe, O,* 3/1962.

DOBRESCU N., *Lămuriri canonice-istorice,* Bucureşti, 1909.

ZUZEK I., Kormciaya Kniga : *Studies ori the Chiei Code oi the Russian Canon Law,* în «Orientaliia Christian.a Anaâectae», Roma, 1964.

AFANASIEV N„ *The Canons oi the Church : Chougeable or Unchangeab-le,* în «St. Vladimir's Theological Quarterly», 2/1967.

MOLDOVAN I., *Sfintele canoane şi raportul lor cu revelaţia divină, O* 2/1978.

PANAGIOTAKOS P., *Les bases du Droit ecclesiastique dans l'Eglise Orthodoxe Orientale,* în «Revista Espanola de Derecho canonico», 19/1974.

MERT R., *Droit canonique et Droit ecclesiastique,* în «Revue de Droit canonique», T. XXIX, 2-4/1979, Strasbourg.

THILS G., *La revision du droit canonique et les problemes ecclesiastiques qu'elle rencontre,* în «Revue theologique de Louvain», IX, 1978, iasc. 3.

LANNE E., *La revision du Droit canonique oriental et le retours aux traditions autentiques de l'Orient,* în «Irenikon», 4/1971.

MEYENDORF J., *Conţemporany problems ol orthodox Canon Law,* în «The Greek Orth^dox Theological Review», 1/1972.

MANOLACHE A., *Originea dreptului şi sensul dreptăţii după diferitele religii ale lumii, O* 4/1958.

ERBICEÂNU C, *Cîteva cuvinte despre dreptul bisericesc,* BOR 9/1907-1908.

BERDNIKOV I. S., *Principiile ele bază ale Dreptului bisericesc al Bisericii Ortodoxe,* Cazan, 1902. (1. rusă). .

POPOVICI C., *Caracterul şi poziţiunea Dreptului bisericesc în organismul ştiinţelor,* Cernăuţi, 1890 (Candela).
ŢANCOV Şt., *Dreptul şi Biserica,* Sofia, 1924.

IV—V. IZVOARELE DREPTULUI CANONIC ŞI STUDIUL LOR

a. Izvoare biblice

BIBLIA sau *Sfînta Scriptură,* Bucureşti, 1982.
DUPIN M., *Regule de drept şi de morală scoase din Sfînta Scriptură,* trad. de M. Pacu, Galaţi, 1923.
MAZILESCU **Gr.,** *Dreptate, îndreptare, Îndreptăţire după învăţătura Bisericii noastre,* MO 1-2/1975.
MOLDOVAN I., *Sfintele canoane şi raportul lor cu Revelaţia divină,* MB 1-3/1977.

b. Izvoare patristice

MIGNE, *Patrologiae Cursus Completus,* Seria latina, 217 voi., Paris, 1844-1855. Seria Graeoa, 162 voi., Paris, 1857—1866.
SOURCES CHRETIENNES, 114 voi., Paris, 1955-1965.
CORPUS CHRISTIANORUM, series latina, 176 voi., Turnohlt, 1954-1965.
PĂRINŢI ŞI SCRIITORI BISERICEŞTI, Bucureşti, 1979 şi în continuare.

c. Izvoare doctrinare *

STĂNILOAE D„ *Teologia dogmatică ortodoxă,* voi. I-I1T, Bucureşti, 1978.
MACARIE, *Theologie* Dogmatigue *Orthodoxe,* Paris, 1860.
CANEV S., *Teologia dogmatică ortodoxă,* voi. I-V, Bucureşti, 1899-1906.
COLOTELO M.r *Importanţa Mărturisirilor ortodoxe pentru studiul dreptului bisericesc,* O 2/1959.
ZĂGREANU I., *Conceptul de dreptate socială în teologia ortodoxă română actuală,* O 4/1981.
s * * *Îndrumări misionare,* Lucrare alcătuită de un colectiv de cadre didactice de la Institutul teologic din Bucureşti, coordonator Pr. Prof. Dr. DUMITRU RADU, Ed. Institutului Biblic..., Bucureşti, 1986.

d. Izvoare filozofice

DJUVARA M„ *Teoria generală a dreptului,* voi. I-II, Bucureşti, 1930.
VECCHIO G„ *Lecţiuni de filosofie juridică,* Bucureşti, 1943.
MIRONESCU G„ Curs *de enciclopedia <j&eptului,* voi. I, Bucureşti, 1939.
VALIMARESCU A., *Tratat de enciclopedia dreptului,* voi. I, Bucureşti, 1932.
CETERCHI I., *Teoria generală a statului şi dreptului,* voi. I, Bucureşti, 1975.
DEMETER I., *Introducere* în *studiul dreptului,* Bucureşti, 1962.
NOŢIUNI DE DREPT, Bucureşti, 1955.
PRINCIPII DE DREPT, Bucureşti, 1958.
HANGA **VI.,** *Drept privat* roman, Bucureşti, 1977.
BOBOŞI G., *Teoria generală a statului şi dreptului,* Bucureşti, 1983.

e. Izvoare istorice

FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Eglise,* 26 voi., Paris, 1951 ş.u.
HEFELE, *Histoire de Conciles,* trad. Leclerq, Paris, 1.907-1957.
POPOVICI E„ *Istoria bisericească universală,* voi. I-IV, Bucureşti, 1925-1927.

IORGA N„ *Istoria Bisericii şi a vieţii religioase a românilor,* voi. I-II, Bucureşti, 1928-1932.

DOBRESCU N., *Istoria Bisericii Române,* voi. I-II, Bucureşti, 1910.

LUPAŞ I., *Istoria Bisericii Române,* Craiova, 1941.

PĂCURARIU M.,> *Istoria Bisericii Ortodoxe Române,* voi. I-III, Bucureşti, 1980.

AZÂREVICI N„ *Istoria dreptului bizantin,* voi. I-II, 1877.

CROCE Iz., *Texte alese din operele comentatorilor bizantini ai dreptului bisericesc,* -Roma-Vatican, 1939.

FONTI, *Codiiicarea canonică orientală. Studii istorice asupra izvoarelor dreptului canonic oriental,* Roma-Vatican, 1932.

HOHENLOHE T„ *Iniluenţa creştinismului,* în «Corpus Juris Civilis», Viena, 1937.

IORGA N., *Istoria vieţii bizantine,* voi. I-III, Bucureşti, 1934.

LINGENTHAL Z„ *Istoria dreptului greco-roman (bizantin),* Berlin, 1892.

ORTHOLAN M., *Explicaţie istorică a instituţiilor Împăratului Justinian,* voi. I, Paris, 1963.

RICCO B., *Creştinismul şi dreptul roman,* Milano, 1911.

ROBERTTI M., *Contribuţii la studiul relaţiilor dintre dreptul roman şi patristică,* Roma, 1931.

SCHILLING O., *Filozoiia socială şi juridică creştină,* Munchen, 1933.

ŞESAN V., *Biserica şi Statul de la 313-380,* voi. I, Cernăuţi, 1911, (1. germană).

TROFOLOG N., *Iniluenţa creştinismului asupra dreptului civil al romanilor,* Paris, 1868.

VASILIEV V., *Istoria imperiului bizantin,* voi.' I-II, Paris, 1932.

GASTER N., *Jus italicum in Dacia,* AIIAI VI (1969).

BERECHET Şt., *I riilessi del diritto canonico bizantina dopo la cadutta de Constantinopoli sul diritto canonico romano,* Roma, 1936.

PERICLES P. J., *La legislation imperial et la christianisation de l'Empire romaine (311-476),* Roma, 1972.

MATEI I., *Contribuţiuni la istoria dreptului bisericesc,* Bucureşti, 1922.

BOROIANU G. D., *Chestiuni de drept bisericesc,* Bucureşti, 1905. '

POPA C„ *Contribuţia profesorului D. G.-Boroianu in domeniul dreptului bisericesc,* MMS 3-6/1979.

IVAN I., *Chestiuni de drept bisericesc,* Bucureşti, 1937.

PUFULETE S., *Contribuţia profesorului Nieolae Gr. Popescu-Prahova la dezvoltarea dreptului bisericesc,* ST 5-6/1973.

PLĂTI CĂ M„ *Canonistul Clementie Popovici. Contribuţia lui la dezvoltarea dreptului bisericesc ortodox,* ST 5-6/1961. ^

PLĂTICĂ M., *Contribuţia lui C. 'Erbiceanu la studiul dreptului bisericesc la noi,* ST 5-6/1960.

DURĂ N., *Preocupările canonice ale mitropolitului Veniamin Costachi, în pastorala şi corespondenţa sa,* MMS 7-8/1971.

BRĂTAN V., *Preocupări de drept bisericesc ale episcopului Melchisedec,* ST 9-10/1972.

STĂNCULESCU I., *Chestiuni de drept bisercíesc în opera lui Al. Sturza,* ST 3-4/1963.

AXINIA V., *Contribuţia profesorului Valerian Şesan la dezvoltarea dreptului bisericesc,* 'ST 7-10/1976.

PUFULETE S., *Actualitatea operei canonice a mitropolitului Andrei Şaguna,* ST 7-8/1973.

CONSTANTINESCU A., *Dreptul canonic în opera lui Andrei Şaguna,* BOR 7-8/1973.

CONSTANTINESCU A., *Andrei Şaguna canonist,* MB 7-9/1973.

GARCIA G., *Historia del Derecho* canonico, *I,* El Prxmer Milenio, Salamanca, 1967.
TARCLIF, *Histoire des* sources *du Droit canânique,* Paris, 1887.
FREISEN J., *Geschichie des canonischen Eherechte,* î.a.
DESLANDES J., Les *sources du droit canonique oriental,* în «Echos d'Orient», Paris, 172/1933.
ZUZEK J., *The ancient oriental sources oi canon law and the modern legislation lor oriental catholics,* în «Canon» I, 1973.
LESBROS, *Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident,* voi. I-XX, Paris, 1955 ş.u. ;l
ALiyiZATOS A. S„ *Legislaţia bisericească a lui Justinian I,* Berlin, 1933.
ANTONIADIS HRISOSTOM, *Studii asupra dreptului canonic al Bisericii ortodoxe răsăritene,* Constantinopol, 1893.
DIOVUNIOTIS K. L„ *Studii homocanonice,* voi. I, Atena, 1917.
LEIPOLDT J., *Ideea socială în vechea biserică creştină,* Leipzig, 1952.
PERETZ I., *Curs de drept bizantin,* Bucureşti, 1910.
J. J. GARCIA FAILDE, *Nuevo Derecho Procesai Canonico,* Estudio sistemâtico-analitico comparado", col. «Bibliotheca Salmaticensis», 1984.
A. GARCIA Y GARCIA, *Historia del Derecho Canonico, 1 : Primer Milenio,* col. «Corpus Scriptorum Sacrorum Hispaniae», Universidad Pontificia Salamanca, 1987.
FLOCA J„ *Contribuţii transilvănene la dezvoltarea legislaţiei şi a Dreptului bisericesc,* în «Contribuţii transilvănene la teologia ortodoxă», Sibiu, 1988.

f. Izvoare juridice

1. Obiceiul juridic, uzul de drept sau tradiţia canonică

STAN L., *Pe drumul tradiţiei şi canoanelor ortodoxe,* BOR 5-6/1958.
STAN L., *Tradiţia pravilnică a Bisericii. InseiAnătatea şi folosul cunoaşterii legilor după care se conduce Biserica,* ST 5-6/1960.
STAN L„ *Despre Sfînta Tradiţie,* GB 7-41964.
FLOCA N. I., *Legea românilor (Jus valachorum) şi legislaţia de stat din Transilvania în epoca voievodatului şi principatului,* MA 7-8/1962.
GHOLAM S., *Obiceiul ca izvor în dreptul romano-bizantin şi în tradiţia patristico-canonipă a Bisericii ortodoxe,* ST 5-6/1975.
RENE W., *De la coutume dans le Droit canonique,* Paris, 1928.
COMAN P„ *Problema obiceiului de drept în sfintele canoane,* ST 5-6/1969.
BIRLĂDEANU *M„ Obiceiul juridic în pravilele româneşti tipărite,* ST 1-2/1962.
NICOLAE, Mitrop. Banatului, *Legea românească,* MB 9-12/1972.
FELEA I, *Legea românească,* BOR 7/1925.
PANTEA N„ *Legea strămoşească,* Bucureşti, 1934.
GHOLAM S„ *Legea divină şi" legea bisericească,* ST 9-10/1975.
BRANIŞTE E„ *Mitropolitul Atenagoras : Tradiţia şi tradiţii,* ST 3-4/ţl964.
LOSICI VI., *Tradiţie şi tradiţii,* ST 7-8/1970.
GEORGESCU CH., *Tradiţie şi Biserică,* GB 3-4/J1969.
VASILE, Episcopul Oradiei, *Caracterul Tradiţiei în Ortodoxie, MA* 9-10/1972.
VERDNIKOV A., Problema *tradiţiei în teologia ortodoxă,* trad. I. Seraîinceanu, după Rev JMP nr. 9/sept. 1961, în MMS 3-4/1963, MMS 7-8/1965.
POPESCU M. Th.,*Sfînta Tradiţie în Biserica ortodoxă spre deosebire de celelalte Biserici,* ST 7-8/1952.
POPESCU M. Th., *Sfînta Tradiţie ca temei de credinţă în Biserica Ortodoxă,* O 1,41954.

TODORAN I., *Simtă Tradiţie şi tradiţia bisericească,* MA 9-12/1962.
STÂNILOAE D., *Concepţia ortodoxă despre tradiţie şi despre dezvoltarea doctrinei,* O 1/19,75.

2. **Legea scrisă sau dreptul canonic pozitiv. Colecţii. Codici.**

STAN L„ *îndrumător canonic,* în Legiuirile BOR, 1953.
STAN L., *Tăria nezdruncinată a siintelor canoane,* O 2/1970.
STAN L„ *Legislaţia bisericească a I.P.S. Justinian,* BOR 5-6/1953.
STAN L., *Legislaţia bisericească şi valoarea ei canonică,* MO 11-12/1954.
STAN L., *Legislaţia Bisericii Ortodoxe Române în timpul arhipăstoririi Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, O* 2/1968.
POPOVICI C., *Fontînele şi codicii dreptului bisericesc ortodoxu,* Cernăuţi, «Candela», 1886.
ŞAGUNA A., *Enchiridion adecă carte manuale de canoane.* Sibiu 1871.
PIDALION, Atena, 1841.
PIDALION, Iaşi, 1844. ' .
DRON C., *Canoanele, voi. I-II,* Bucureşti, 1932.
MILAŞ N„ *Zbornic Pravila,* Zadar, 1884.
MJLAŞ N„ *Canoanele Bisericii Ortodoxe,* voi. Ml, Arad, 1930-1931, 1934-1936.
MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplisima collectio,* Graz, 1960-1961, 59 voi.
ALBERGO ş.a., *Conciliorum oecumenicorum decreta,* ed. 3, Bologna, 1973.
SCHWARTZ E., *Acta conciliorum oecumenicorum,* Berlin, 1927.
BOTTE B., *Les plus anciens colltctions canoniques,* în «L'Orient Syrien», 5/J1960.
BERECHET Şt., *învăţătura celor 12 apostoli,* BOR 10/1922.
MIHĂLCESCU I., *Didahia celor 12 apostoli,* BOR 3/1915.
CANOANELE SFINŢILOR PĂRINŢI, Moscova, 1884. (1. rusă).
NICODIM P„ *Pravilele Bisericii Ortodoxe,* voi. I-II, Petersburg, 1911, 1912. (1. ruşă).
PAVLOV A., *Nomocanonul slav,* 1895.
PAVLOV A., *Capitolul al cincizecilea din Kormciaia Kniga,* Moscova, 1887.
PAVLOV A., *Nomocanon la Marele Trebnic.* Ed. II, Moscova, 1877 (1. rusă).
MPONI C., *E tris kanonike epistole,* New York, 1964.
TO KANONIKON SISTEMA TIS DIIKISEOS TIS EKKLISIAS ELLADOS, 'Atena, 1955.
VLATADON A., *Peri tin kodikopiisin ton i karionon ke ton kanonikon diatatheon en ti orthodoxu ekklisia,* Tesalonic, 1970.
FLOCA N. I., *Legile agrare bizantine,* MO 7-8/1975.
PQPESCU V., *Călăuză canonică,* BOR 6-7/(1956.
;VARNAVA Mitr. Kitrus, *Akolutia ta aghiu endoxu apostolu Varnava meta tu viu artu,* Atena, 1963.
ARMENOPULOS C„ *Prohiron nomon to legomenon i Exabiblos,* Atena, 1872.
ARHONTONI Vart., *Peri tin oodikkopisin ton i kanon... en ti orthodoxu ekklisia,* Tesalonic, 1970.
ALIVIZATU S. Am., *E Thesis tis ekklisiastikis nomotesias tu Justinianu pros tus ekklisiastikus canones,* Atena, 1936.
NENSEVICI V., *Colecţia canonică în 14 titluri,* St. Petersburg, 1905,
DIOVUNIOTIS K. I., *Nomocanonul lui Manuil Malaxos,.* Atena, 1916.
FUNK FL, *Didascalia şi Constituţiunile apostolilor,* voi. I-II, Paterborn, 1905.
SPULBER C, *Eckloga Isaurilor,* Cernăuţi, 1929.
SPULBER C., *Novela lui Leon înţeleptul,* Cernăuţi," 1930.

GRUMES V., *Les regestres des actes du Patriarcat de Constantinople, voi. I, 1043-* 1206, 3 fasc.

DURĂ N., *Legislaţia* canon/că a sinodului ai *II-lea* ecumenic şi *importanţa ei pentru organizarea şi disciplina Bisericii,* GB 6-8/1981.

DURĂ N., *Canoanele sinodului II ecumenic şi obligativitatea mărturisirii şi păstrării neschimbate a crezului niceo-constantinopolitan,* O 3/1981.

FLOCA N. I., *Autoritatea şi actualitatea sinodului 11 ecumenic,* MA 7-9/1981.

VALDMAN Tr., însemnătatea *sinodului al Vl-Iea ecumenic pentru codificarea canoanelor,* ST 9-10/1970.

DRON C., *Valoarea actuală a canoanelor,* Bucureşti, 1928.

SOARE G., *înapoi la sfintele canoane,* Bucureşti, 1932.

ŞESAN V., *Revizuirea canoanelor şi altor norme bisericeşti precum şi codiiicarea lor,* Cernăuţi, 1937.

COVERGĂ V. I., *învăţătura celor 12 apostoli şi însemnătatea ei pentru conştiinţa canonică ortodoxă,* GB 9-10/1960.

DURA N., *Didascalia, versiune etiopiană,* ST 5-6/1975.

PROCANONUL *lui Petru Maior,* Sibiu, 1948.

DRĂGHICIU M„ *Legile bisericeşti,* Timişoara, 1873.

SACHELARIE N„ *Pravila bisericească,* Cernica, 1940.

BUJOREANU M„ *Pravilă bisericească,* Bucureşti, 1884.

MARINESCU Şt., *Prăvilioara de la Iaşi din 1784,* BOR 3-4/1974.

SAVOIU Em., *Capete de poruncă ale Iui-Antin Ivireanu,* BOR 9-10/1966.

SAVOIU Em., *Capete de poruncă ale lui Antim Ivireanu* (II), BOR 9-12/1977.

DRĂGUŞIN C., *Legile bisericeşti ale Iui Cuza Vodă şi lupta pentru canonicitate,* ST 1-2/1957.

BUJOREANU M., *Colecţiune de legiuirile vechi şi cele* noi, voi. I, Bucureşti, 1873. *Apendice,* Bucureşti, 1875.

COLECŢIUNILE DE LEGE ORGANICĂ *şi regulamentele Sfîntului Sinod,* BOR 9/H876 ş.u

BUJOREANU M., *Colecţiune de legiuirile României vechi şi cele noi,* voi. III, Bucureşti, 1885.

COSTESCU C., *Colecţiune de legi, regulamente,* Bucureşti, 1916.

COVERCA I., *Legi bisericeşti cu privire la cler, în veacul XIX pînă la Cuza Vodă,* BOR 5-6/1960.

COCORA G., *Legea sinodală din 1864 — sinteză a concepţiei clerului contemporan,* BOR 3-4/1969.

IVAN I., *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române,* recenzie, Bucureşti, 1953, BOR 1/1954.

SOARE Gh„ *Legislaţia bisericească,* BOR 3-6/1951.

MOISESCU G., *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române, recenzie,* MO 4-6/1954.

ŞTEFAN V., *Pentru o justă interpretare şi aplicare a regulamentelor bisericeşti,* BOR 4/1954, 6/1954, 1-2/1955, 3-4/1955.

IZVORANU Şt., *Elemente de drept bisericesc în legiuirile veacului XVIII şi XIX* pînă *la Regulamentul organic,* ST 1-2/1959.

CODICE DI DIRITTO CANONICO (testo ufficiale (1. latină) e versione italiana), Roma, 1983.

FLOCA N. I., *Noul cod canonic al Bisericii latine,* Roma, 1983, MA 3-4/1984.

FLOCA N. I., Codex *juris canonici,* Roma, 1983, ST 9-10/1984.

GANCE A., *Le code de droit canonique,* Paris, 1949. *

CODEX JURIS CANONICI, Vatican, 1933..

FONTI, *Codificatione canonica orientale,* Vatican, 1933.

BERUTTI Ch„ *Institutiones juris canonici,* voi. I-IV, Taurini-Roma, 1836-1840.
KOTSONI Ier., *I kanoniki apopsis peri tis epikinonios meta ton eterodoxa,* Atena, 1957.

3. Dreptul vechi românesc scris

STAN L., *Pravila lui Alexandru cel Bun şi vechea autocefalie a Mitropoliei Moldovei,* MMS 3-4/1960.
STAN L„ *Vechile noastre pravile,* MMS 9-10/1958. •
FLOCA N. I., *Legislaţia bisericească una şi aceeaşi de o parte şi de alta a Carpaţilor,* MA 11,12/1975.
FLOCA N. I., *Originile dreptului scris în Biserica Ortodoxă Română,* Sibiu, 1969.
DISSESCU G„ *Origines du droit roumain,* trad., par I. Last, Paris, 1899.
STAN L., *Importanţa canonică şi juridică a Pravilei de la Tîrgovişte,* ST 9-10/1952.
STAN L„ *Pravila Sf. Calinic. Un veac de la apariţia ei,* MO 3-4/1962.
IVAN I., *Pravila Mare de-a lungul vremii,* ST 9-10T!1963.
COVERGĂ I. V., *Îndreptarea legii — 16*52, GB 1-2/11963.
BASGAN Şt., *Studiu canonico-literar asupra părţii I din «Îndreptarea Legii»,* Bucureşti, 1900.
PREDESCU L„ *Mihail Moxa şi opera sa,* BOR 9-10/1960.
COLOTELO M„ Z*dconicul Sfîntului Ierarh Sava Brancovici,* BOR 7-8/1961.
VALDMAN Tr., *Principalele probleme de drept bisericesc cuprinse în vechile legiuiri ale Ţării Româneşti,* GB 3-4/1974.
COVERCĂ V. I., *Aplicarea pravilelor,* ST 7-8/11961.
FLOCA N. L, *Pravila lui Vasile Lupu,* ST 7-10/1980.
FLOCA N. I., *Elerpente juridice romano-bizantine în Carte românească de învăţătură de la pravilele împărăteşti,* Iaşi, 1646, teză de doctorat, Cluj-Napoca, 1978 (mss.).
COVERCĂ V. I„ *Carte românească de învăţătură,* 1646, Ed. Acad. R.P.R., Bucureşti, 1961, recenzie, GB 9-10/1962.
CARTE ROMÂNEASCĂ DE ÎNVĂŢĂTURĂ 1646, Bucureşti, 1961.
GĂINĂ D„ *Pravila bisericească de la Iaşi (Şapte Taine, 1644),* BOR 5-6/11963.
MARINESCU Şt., *Dispoziţiuni de drept laic în Pravila de la Govora din 1640,* BOR 3-4/1963.
FLOCA N. I., *Importanţa canonică-juridică a Pravilei de la Govora (1640-1641),* MA 6-8/1964.
FLOCA N. I., *Pravila de la Govora din 1640-1641,* BOR 3-4/1963.
COVERCĂ I. V., *Pravila de la Govora din 1640* de Gh. Cronţ, în «Revista de istorie», GB 11-12/1961.
CRONŢ G„ *Pravila de la Govora,* «Revista de istorie» 5/1961.
DUDAŞ, FI., *Vechi pravile româneşti descoperite în vestul Transilvaniei,* BOR 7-8/1978.
MARINESCU Şt., *Pravila de ispravă oamenilor şi de toate păcatele,* BOR 1-2/1978.
FLOCA N. I., *Pravila ritorului Lucaci (1581),* MA 9-10/1975.
SMOCHINĂ M. M., O *pravilă românească din veacul al XVI-lea «Pravila sfinţilor părinţi după învăţătura lui Vasile cel Mare», întocmită de ritorul şi scolasticul Lucaci în 1581,* BOR 14-1241965.
RIZESCU I., *Pravila ritorului Lucaci,* 1581, Bucureşti, 1971.
CHIVU Gh., *Pravila lui• Cotesi,* studiu iilologic, text stabilit, studiu lingvistic şi indice, în «Texte româneşti din sec. XVI» (coordonator I. Ghetie), Bucureşti, 1982. i
SPULBER C., *Cea mai veche pravilă românească,* Cernăuţi, 1930.

FLOCA N. I., *Unitatea dintre pravilele folosite în Transilvania şi cele din Ţara Românească şi Moldova,* MA 9-10/1962.
MARINESCU Şt., *Dispoziţii canonico-juridice în Pravila, de la laşi din 1784,* GB 4-6/1982.
MAREŞ Al., *Prima pravilă bisericească tipărită în limba română şi raporturile ei cu cele mai vechi versiuni ale Nomocanonului prescurtat,* în «Studii de limbă literară şi filologie», Bucureşti, 1969.
GRIGORIE, Mitr., *Învăţătura pre scurt pentru nunţi,* tipărită de mitr. Veniamin Costachi, Iaşi, 1832. •
HERLEA Al., VALERIU ŞOTROPA, IOAN N. FLOCA, *Vechile legislaţii transilvane : I. Approbatae Constitutiones 1653,* MA 7-9/1976.
PRAVILNICEASCA CONDICA, 1780, Bucureşti, 1957.
CODUL CALIMACHI, Bucureşti, 1958.
MANUALUL JURIDIC AL LUI ANDRONACHI DONICI, Bucureşti, 1959.
PALADE I., *Codul Caragea,* Bucureşti, 1907.
.LEGIUIREA CARAGEA, Bucureşti, 1955.
CARTE ROMANEASCĂ DE ÎNVĂŢĂTURĂ DE LA PRAVILELE ÎMPĂRĂTEŞTI, Iaşi, 4646.
ÎNDREPTORIU DE LEAGE, Govora, 1640.
ÎNDREPTAREA LEGII, 1652, Bucureşti, 1962.
LONGINESCU S. G„ *Pravila lui Vasile Lupu,* Bucureşti, 1909.
SPULBER G„ *Îndreptarea legii. Codul valah din 1652,* Bucureşti, 1938; A se vedea bibliografia privind izvoarele juridice şi studiul lor la : ISTORIA DREPTULUI ROMÂNESC, voi. I, Bucureşti, 1980, p. 623-624, nr. 660-701, 63, 75, a21, 579, 829 ; voi. II, Bucureşti, 1984, p. 402, nr. 269-361.
FLOCA N. I. *Originile dreptului scris în Biserica Ortodoxă Română,* Sibiu, 1969, *p.* 162-191, a se vedea şi alte bibliografii.

4. Lucrări de istoria dreptului vechi românesc

ALEXANDRESCU D., *Droit ancien et moderne de la Roumanie.* Etu.de de legislation compares, Paris-Bucureşti, 1898.
ARION D. C„ Curs *de istoria dreptului românesc,* Bucureşti, 1938/1939 (Litografiat).
BĂLTARIU I., *Vechile instituţii juridice din Transilvania. Contribuţii la istoria dreptului român,* Aiud, 1934.
BERECHET Şt., *Istoria dreptului românesc,* voi. I, Iaşi, 1934.
CERNEA E„ *Istoria statului şi dreptului român,* voi. I, Bucureşti, 1978.
FIROIU D. V., *Istoria statului şi dreptului* românesc, Bucureşti, 1976.
FOTINO G., Curs de *istoria dreptului românesc,* Bucureşti, 1940-1941.
HANGA VI., *Istoria statului şi dreptului R.P.R.,* voi. I, ed. a 3-a, 1957 (litografiat).
JAVORSCHI I„ *Dreptul feudal scris al Moldovei şi Ţării Româneşti,* Iaşi, 1956 (litografiat).
LONGINESCU G. S., *Istoria dreptului românesc din vremile cele mai vechi şi pînă astăzi,* Bucureşti, 1908.
METEŞ Şl, *Din istoria dreptului românesc din Transilvania,* Bucureşti, 1935.
MOLDOVAN N., *Curs de istoria dreptului român,* Cluj, 1933 (lit.).
- MOTOTOLESC.U D„ *Istoria dreptului român,* Cluj, 1939—1940 (lit.).
NEGULESCU P. *Histoire du Droit 'et des institutions de la Roumanie,* voi. I, Paris, 1898.
NEGULESCU P., *Introducere în istoria dreptului român,* îft RDS, Paris-Bucureşti, 2/1899.
ONIŞOR V., *Istoria dreptului român,* ed. 2, Cluj, 1925.

PERETZ I., *Precis de istoria dreptului român,* Bucureşti, 1932.
PERETZ I., *Curs de istoria dreptului român,* 4 voi, ed. 2, Bucureşti, 1926—1931.
RĂDULESCU A., *Privire asupra dezvoltării juridice a României de la 1864 pină astăzi,* Bucureşti, 1933.
ŞOTROPA V., *Introducere în' istoria dreptului,* în «Introducere şi bibliografie la istoria dreptului român», Cluj, 1937.
SPULBER C. *A.,.Curs de istoria dreptului,* Bucureşti, 1941 (lit.).
ISTORIA DREPTULUI ROMÂNESC, voi. I, Bucureşti, 1980; voi. II, Bucureşti, 1984.
BERR^AT M., *Histoire du droit roumain,* Paris, 1821.
ISTORIA ROMÂNIEI, voi. I-IV, Bucureşti, 1960-1964.

5.= Lucrări cu caracter general de drept vechi românesc.

FLOCA N. I., *Tehnica elaborării legilor în statele leudale române,* ST, 5—8141977.
F.ILITTI L, *Vechiul drept penal român,* Bucureşti, 1934.
NĂDEJDE L, *Din dreptul vechi român,* Bucureşti, 1898.
BERECHET Şt., *Legătura dintre dreptul bizantin şi românesc,* voi. I, p. I, Vaslui, 1937.
SMOCHINĂ N., *L'application du droit romain-byzantin chez Ies roumains,* Tesalonic, 1971.
lORGA N., *Anciens documents de droit roumain,* I, Paris, 1930 ; II, Paris, 1931.
DRĂGUŞIN C., *Cronicile româneşti şi Descrierea . Moldovei ca izvoare ale dreptului bisericesc,* ST 9-10/1957.
BĂLTARIU I., *Tripticele din Transilvania. Contribuţii la istoria dreptului român,* Aiud, 1930.
HERLEA Al., *Studii de istorie a dreptului,* Cluj-Napoca, 1983.
FOTINO G., *Pagini din istoria dreptului românesc,* Bucureşti, 1972.
GEORGESCU V., *Momente principale ale dezvoltării dreptului românesc de la începuturi pină la constituirea statului naţional românesc,* în Rdl, Buc., 1976.
GEORGESCU Val., P. STRIHAN, *Justiţia domnească în Ţara Românească şi Moldova (1611—1831), partea I, Organizarea judecătorească, voi. I (1611—1750), Bucureşti,* 1979.
RĂDULESCU A., *Pagini din istoria dreptului românesc,* Bucureşti, 1970.
ŞOTROPA V., *Contribuţii la studiul aspectelor unitare ale dezvoltării instituţiilor juridice pe teritoriul României,* în CI, Bucureşti, 1972.

Dicţionare, enciclopedii, crestomaţii, sinteze bibliografice

BIBLIOGRAFIA ISTORICĂ A ROMÂNIEI, I (1944-1969), Bucureşti, 1969; II, tom. I, Bucureşti, 1972.
ŞOTROPA V., *Introducere şi bibliograiie la istoria dreptului,* Cluj, 1937.
BIBLIOGRAFIA JURIDICĂ ROMÂNĂ 1944—1968, Bucureşti, il968.
HANGA VI., I. P. MARCU, *Roumanie* (Introduotion bibliografique â d'Histoire du droit et â l'etnologie juridique), Bruxelles, 1967.
HANGA VI., *Cercetările din R.P.R. privind istoria statului şi dreptului (1948-1963),* în «Studii», XVII (1964), nr. 1 şi 2.
CHIRICĂ G., *Cercetări asupra legislaţiei Bisericii Române* în sec. XVII-XVIII, Bucureşti, 1895.
ISTORIA ROMÂNIEI, Ghid *bibliograiie,* Bucureşti, 1968.
PASCU I., *Bibliografia dreptului administrativ român,* Chişinău, ii926.
PERETZ I., *Schiţe de bibliografie juridică,* în «Revista critică de drept, legislaţie .şi jurisprudenţă», II (1912), p. 1.

VINCENZO DEL GIUDICE, *Notioni di diritto canonico,* Roma, 1970.

IZVORANU Şt., *Literatura dreptului bisericesc în veacul al XlX-lea,* BOR 5-6/1960.

CONTRIBUŢII transilvănene la teologia ortodoxă, Sibiu, 1988.

FLORIN B„ *Contribuţii Ia dezvoltarea dreptului bisericesc român îw sec. XIX,* ST 9-10/1959.

IVAN I., *Preocupări şi studii de drept canonic,* ST 5-6/1968.

STAN L., *Contribuţii şi poziţii ale teologilor români în probleme de drept bisericesc,* ST 3-4/1971.

FLOCA N. I., *Contribuţii transilvănene la dezvoltarea legislaţiei şi a dreptului bisericesc,* în : «Contribuţii transilvănene la teologia ortodoxă», Sibiu, 1988.

'DICTIONNAIRE DE DROIT CANONIQUE (Naz R.), 7 voi., Paris, 1935-1965.

CAPITANT HENRI, *Vocabulaire juridique,* Paris, 1936.

DICTIONNAIRE DE DROIT CANONIQUE, 2 voi., Pairiis, 1761.

LEXICON FOR THEOLOGIE UNO KIRCHE, 10 voi., Frifcurg, 1957-4967.

ENCICLOPEDIA DEL DIRITTO, Torino.

BRIA I., *Dicţionar de Teologie ortodoxă A-Z,* Bucureşti, 1981.

HANGA VI., *Crestomaţie pentru studiul istoriei statului şi dreptului R.P.R.,* Bucureşti, voi. I, 1955,- voi. II, 1958; voi. III, 1959.

DICŢIONAR DE ISTORIE VECHE A ROMÂNIEI, Bucureşti, 1976.

ENCICLOPEDIA ISTORIOGRAFIEI ROMÂNEŞTI, Bucureşti, 1978.

VULCĂNESCU R„ *Dicţionar de etnologie,* Bucureşti, 1979.

h. Periodice

REVISTELE BISERICII ORTODOXE ROMÂNE : Ortodoxia, Bucureşti; Studii Teologice, Bucureşti; Biserica Ortodoxă Română, Bucureşti; Glasul Bisericii, Bucureşti ; Mitropolia Moldovei şi Sucevei, Iaşi ; Mitropolia Ardealului, Sibiu ; Mitropolia Olteniei, Craiova; Mitropolia Banatului, Timişoara; Telegraful Român, Sibiu.

1. Manuale şi tratate de drept canonic ortodox

[OANOVICI EUTIMIUS, *Principiile Dreptului Bisericesc a vechii Biserici Ortodoxe,* voi. I-II, Novisad, 1841, 1844 (în limba sîrbă şi latină). ,

SCORŢOV P„ *Schiţe asupra Dreptului Bisericesc,* ed. I, 1848, ed. IV, Kiev, 1871 (1. rusă).

IOAN SOKOLOV WLADIMLR, arhimandrit, apoi episcop de Smolensk, *încercare de curs despre legislaţia bisericească,* 2 voi., Petersburg, 1851 (1. rusă).

NIFON D. D., *Manual de pravilă bisericească,* Bucureşti, 1854.

ŞAGUNA ANDREI, *Elementele Dreptului canonic,* ed. I, Sibiu, 1854, ed''. II, Sibiu, 1855.

FLOCA N. I., *Primul manual românesc de Drept canonic,* MA, 5-8/0957 (recenzie).

•«•'ŞAGUNA ANDREI, *Compendiu de Drept canonic,* Sibiu, ed. I, 1868, ed. II, 187d ; ed. III, 1913, tradus în limba germană Sibiu, în limba rusă St. Petersburg, 1872, în limba bulgară parţial la 1871.

OZERSK1 ADRIAN, *Elemente de drept bisericesc*, 1862 (1. rusă).

EUTAXIAS I., *Din dreptul canonic al Bisericii Oriodoxe Orientale. Despre puterea sacerdotală,* voi. I, Atena, 1872 (1. greacă).

RAŢIU I„ *Dreptul bisericesc,* Blaj, 1877.

RAŢIU J„ *Instituţiunile dreptului bisericesc,* Blaj 1877.

EUTAXIAS I., *Dreptul bisericesc,* voi. I, Atena, 1895 (mss.) (1. greacă).

SOKOLOV N. C., *Din lecţiile despre Dreptul bisericesc,* Moscova, 1875 (1. rusă).
BERDNICOV I. S„ *Curs scurt de Drept bisericesc,* Kazan, ed. I, 1888 şi *Completări la Cursul scurt de Drept bisericesc,* Kazan, 1889, e;d. II în 2 voi., KaBa.n, 1902, 1913 ; ed. I şi completările din 1889 au fost traduse în româneşte de Silvestru Bălănescu suib 'titlul: Curs *de Drept bisericesc de I. S.* Berdnicov, Bucureşti, 1892.
BERDNICOV I. S„ *Principiile fundamentale ale Dreptului bisericesc al Bisericii Ortodoxe,* Kazan, 1902 (1. rusă).
SUVUROV N. S„ *Curs de Drept bisericesc,* 2 voi., Iaroslav, 1889—1890 (1. rusă).
SUVUROV N. S., *Manual de Drept bisericesc,* ed. IV, Moscova, 1912 (1. rusă).
MILAS NICODIM, episcop de Zara, *Dreptul bisericesc al Bisericii Orientale,* Zara, 1890, în limba sîrbă, apoi în 1897 la Viena în limba germană şi la Petersbury în limba rusă; în 1905 la Mostar, ed. II în limba germană după care s-a făcut traducerea românească de D. Cornilescu şi V. Radu, Bucureşti, 1915; ed. III în limba sîrbă, Beogracf, 1926.
OSTRUMOV M„ *Introducere in Dreptul bisericesc,* Harkov, 1893 (1. rusă).
OSTRUMOV M., *Tratat de Drept bisericesc ortodox,* voi. II, Harkov, 1902, (1. rusă).
HRISTODULOS APOSTOLOS, *încercare asupra Dreptului bisericesc,* Constantinopol, 1896 (1. greacă).
SAKELAROPULOS MELETIOS, *Dreptul bisericesc al Bisericii Ortodoxe Orientale,* Atena, 1898 (1. greacă).
POCITAN V., *Compendiu de Drept bisericesc al Bisericii Ortodoxe,* Bucureşti, 1898.
BOROIANU D„ *Dreptul bisericesc,* 2 voi., Iaşi, 1899.
BOROIANU D„ *Dreptul bisericesc* (manual pentru seminarii), ed. IV, Bucureşti, 1933.
PAVLOV A. S., *Curs de drept bisericesc,* Moscova, 1902 (1. rusă).
A. C. PAVLOV, *Curs de drept bisericesc,* recenzie, în Revista «Vestitorul teologic», 1899-1901.
POPOVICI CONSTANTIN-CLEMENT, Curs *de Drept bisericesc,* 2 voi., Cernăuţi, 1902 (inss.).
KARTEV A. A. N. SUVOROV, *Manual de Drept bisericesc,* Moscova, 1912, (1. rusă).
POPOVICI *C„ Dreptul canonic* (curs), 1896.
FILIPOTIS _E„ *Sistem de Drept bisericesc,* 2 voi., Atena, 1912, 1915,(1. greacă).
MITROVICI CEDOMIR, *Dreptul bisericesc,* ed. I, 1912 şi ed. II, Belgrad, 1921 (1. sîrbă).
POPOVICI NICOLAE, *Manual de Drept bisericesc oriental,* voi. I, Arad, 1926.
SISKOS ANTIMOS, *Organizarea Bisericii,* voi. I, Atena, 1926 (1. greacă).
RALLIS K. M., *Manual de Drept bisericesc,* voi. I, Atena, 1927 (1. greacă).
BOBCEV S., *Dreptul bisericesc,* Sofia, 1927 (1. bulgară).
MOLDOVAN V., *Curs elementar de Drept bisericesc comparat,* Cluj, 1930.
ŢANKOV Şt., *Curs de Drept bisericesc* (mss.), Sofia, 1930 (1. bulgară).
ALIVIZATOS H., *Curs de Drept bisericesc* (mss.), Atena, 1932 (1. greacă).
POPESCU—PRAHOVA N., *Curs de Drept bisericesc* (mss,), 2 voi. Chişinău, 1935.
STAN L„ *Ontologia juris,* Sibiu, 1943.
STAN L„ IVAN I., *Curs de Drept bisericesc* (mss.), Bucureşti, 1954.
ŞESAN VALERIAN, *Curs de Drept bisericesc universal,* Cernăuţi, 1942.
AL1VLZATU S. HAMILKAR, To *Kanonikon dikeeon tis orthodoxu ekklisias,* Atena, 1941
GHEORGHIU P„ *Drept canonic,* Bucureşti, 1942.
DREPTUL BISERICESC, Belgrad, voi. I, 1970; voi. II, 1972 (şi trad. română mss.).
EVANGHELOS K. MANTZONNEAS, *Dreptul bisericesc,* tom. I, partea generală, Atena, 1979 (1. greacă).
TROYANOS Sp„ *Curs bisericesc,* fasc. I-III, Atena, 1981-1982 (1. greacă).

2. Tratate de Drept canonic romano-catolic

Corso *di diritto canonico,* voi. I, Torino, 1975.
VERING, *Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts,* Friburg, 1881.
FRIEDBERG Em,, *Kirchenrecht,* Leipzig, 1909.
FALCON M., *Corso di diritto ecclesiastico,* voi. II, Padova, 1938. ^
MORSDORF *K., Rechtsprechung und Verwaitung im kanonischen Recht,* Freiburg in Breissgau, 1941.
XAMMLE N., *Das Problem des Kirchenrechts.*
FILIPS G., *Kirchenrecht,* Regensburg, 1855, (voi. I-IV).
BAND, *Kirchenrecht,* Regensburg, 1889.
PHILLIPS S,, *Kirchenrecht,* Regensburg, 1869.
MORSDORF K., *Rechtsprechung und Verkwaltung in kannonischen Recst,* Breisgau, 1941.
SOHM R.,r *Kirchenrecht,* Leipzig, 1923.
VOJT Jos., *Das kirchliche vergangen Recht,* Koln, 1910.
VERING F,, *Lehrbuch des katolischen orientalischen und protestantischen Kirchen rechts,* Breisgau, 1893.
WALTER M. FERDIN, *Manual de Drept bisericesc,* trad. de A. Roquemont, Paris, 1940.
TILLOY A., *Trăite theorique et pratique de Drept canonique,* Paris, 1895.
WERNZ-VIDAL, *Jus cannonicum,* Roma, 1923.
SIPOŞ, *Enchiridion juris canonici,* Pecs, 1926—1931.,
DEL GIUDICE, *Nozioni di Diritto canonico,* ed-, 12, Milano, 1970.
HINSCHIUS, *Dae Kirchenrecht der Katoliken und Protestanten in Deutschland,* Graz, . 1959.
FRIEDEBERG, *Lehrbuch des katolischen und evangelischen Kirchenrechts,* Leipzig, 1879.
Curs de Drept canonic, Cremona, 1975 (1. italiană).
SZYLAGI J. P,, *Enchiridion juris,* 1862.
SENK A., *Compendium des canonischen Rechtes,* Sibiu, 1869.
De Lege Ecclesiae fundamentali condenda. Conventus canonistarum Llispano-Germanus. Salmanticae diebus 20-23 januarii 1972 habitus, 1974.
,J. J. GARCIA FAILDE, *Nuevo-Derecho Procesai Canonico.* Estudio sistematico-enalirico comparado, col. «Bibliotheca Salmaticensis», Salamanca, 1984.
A. GARCIA Y GARCIA, *Historia del Derecho Canonico, 1 : Primer Milenio,* col. «Corpus Soriptorum Sacrorum Hispaniae», Salamain.oa, 1987.
DURĂ I., *Noul Cod de Drept canonic al Bisericii Romano-Catolice* (25 ianuarie 1983), în O 2/1986.
FLOCA N. I., *Noul cod canonic al Bisericii latine, 1983,* MA, 3-4/)1984.
FLOCA I., *Codex juris canonici,* în ST 9-10/1984.
DURĂ N,, *Noul cod al Bisericii Romano-Catolice. Reilecţii ale canoniştilor şi eclezio-logilor catolici,* în O 4/1983.
Derecho Particular de Ia Iglesia en Espana, Experiencias de la aplicacion del Nuevo Codigo, col. «Bibliotheca Salmaticensis», Salamanca, 1986.

3. Tratate de Drept bisericesc protestant

KIEKER K., *Die rechtliche Kitche der evangelischen Kirche Deutschlands,* Tubingen. 1907.
SCHULER VON LIBLOY Er., *Siebenburgische Rechtsgeschichte,* Sibiu, 1855.
The Canon Law ol the Church of *England,* Londra, 1947.

WOLF, *Ordnung der Kirche, Lehr und Handbuch des Kirchenrechts aut oekumenischen Basis,* Francoforte, 1961.
LIERMAN.N, *Deutsches Evanghelisches Kirchenrecht,* Stoccarda, 1933.
DOLGER F„ *Bizantynische Zeitschrift,* Miincheri, 1957.
WAGNON N.,r *Le Droit cannonique dans l'Eglise d'aujourd'hui,* in «Revue Theolo- i gique de Louvain», I, 1970, fasc. 2.
A. GONZALES MONTES, *Religion y nacionalismo. La doctrina luterana de los dos reinos como teologia civil,* col. «Bibliotheca Salmaticensis», Salamanca, 1982.

4. Drept bisericesc de stat

MATEIU I., *Dreptul bisericesc de stat în România întregită,* Bucureşti, 1926.
DE GIUDICE, *Manuale di diritto ecclesiastico,* Milano, 1964.
CALVO, *Teoria general del Derecho publico eclesiastico,* Santiago de Campostela, 1968..
PUCHTA G., *Cursus der Institutionen* voi. I-II Leipzig, 1857.
Curso de Derecho Matrimonial y *Procesai Canonico para proiesionales del ioro,* col. «Bibliotheca Salmaticensis», Salamanca, voi. I (1975); 2 (1977) ; 3 (1978) ; 4 (1980); 5 (1982); 6 (1984); 7 (1986).

PARTEA II.

CONSTITUIREA ŞI ORGANIZAREA BISERICII

I. BISERICA, INSTITUŢIE RELIGIOASA CREŞTINA

A. Elementele constitutive ale Bisericii ca instituţie religioasă

STAN L., *Instituţie şi instituţionalizare în viaţa bisericească. Importanţa şi actualitatea problemei,* MMS 3-6/1970.
MOISESCU J., *Si. Ap. Pavel şi viaţa celor mai de seamă comunităţi creştine în epoca.• apostolică,* ST 7-8/(1951. v
TODORAN I., *Consideraţii eclesiologice. întemeierea Bisericii,* MA 1-2/1958.
BELU D., *împărăţia lui Dumnezeu şi Biserica,* ST 9-10/1956.
CHIŢESCU N., *Biserica trupul tainic al Domnului,* Bucureşti, 1942.
BRIA I„ *Prezenţa şi lucrarea Sf. Duh în Biserică, O* 3/1978.
PROCOPOVICI P„ Ce *trebuie să înţelegem prin cuvîntul Biserică,* TR 33-34/1956.
POPESCU M. T„ *Despre Biserică,* O 3/1955.
TIMOCEANU V., *Despre Biserică,* MMS 3-4/1974.
MIHOC V., *Eclesiologia Noului Testament,* ST 3-4/1977.
MIRCEA I., *învăţătura despre Biserică* în *Evanghelie privită* inferconfesiona/ O 1/1955.
SĂBĂDUŞ I., *Eclesiologia în scrierile Sf. Ap. şi Ev. loan,* O 3/1965.
MARCU G„ *Elemente de eclesiologie paulină,* MA 1-3/11961.
ARION L., *Concepţia paulină despre Biserică, cu specială •privire la epistola către Efeseni,* ST 7-8/1965.
ALEXE ŞT., *Eclesiologia Părinţilor apostolici,* ST 5-6/1955.
ŞURUBARU I., *Doctrina despre Biserică în «Păstorul lui Herma»,* ST 7-8/1967.
HRISTOV V., *Noţiunea de Biserică, după SI. loan Gură de Aur,* ST 1-2/1960.
ANACHIE M„ *învăţătura despre Biserică după Sf.* îoan Gură *de Aur,* O 1/1974.
ALEXE Şt., *Eclesiologia Sf. Grigorie.de Nyssa,* GB 7-8/1971.
SANDULEŢ C„ *Concepţia despre Biserică în opera Sf. Ciprian,* ST 7-8/1970.
SANDA I., *Fericitul Augustin despre Biserică,* TR 15-16/1961.
CHIŢESCTJ N„ *Aspecte* ale *eclesiologiei la Sf. Trei Ierarhi,* ST 7-8/1962.
STĂNILOAE D„ *Hristologia sinoadelor,* O 4/1974.

CHIŢESCU N., *Alexei Ştefanovici Homiacov, încercare de expunere catehetică a învăţăturii despre -Biserică: Biserica este una,* MMS 9-12/1960.
'GRECU R„ *Reflecţii asupra eclesiologiei ortodoxe,* O 1/1971.
BELU D., *învăţătura ortodoxă şi catolică despre Biserică, O* 4/1954.
isORDAŞIU N., *Biserica-comuniune. Aspecte eclesiologice actuale,* O 1/1973.
VASILE Arhiep., *Hotărîrile dogmatice despre Biserică la conciliul II Vatican din punct de vedere ortodox,* extr. din «Messager», 1966. •,

B.—C.Structura şi organizarea Bisericii în perspectivă istorică. Unităţile organizatorice.

STAN L., *Structura primară a comunităţii creştine,* ST 9-10/1972.
TROITSCY, De *la structure de l'Eglise,* în «Contacts», nr. 20, 1958.
KUNG H„ *Strukturen der Kirche,* Viena, 1962.
BRUNELLO **Ar.,** *Struttura e gerarchia della chiesa ortodosa,* Romia, 4967.
A. B. Al., *In legătură cu începuturile creştinismului,* BOR 3-4/1965.
KONIDARIS G„ *Sur l'organisation primitive de l'Eglise,* în «Contacts», nr. 21.10/1958.
MIRCEA I., *Organizarea Bisericii în viaţa primilor creştini după Faptele Apostolilor,* ST 1-2/1955.
FLOCA N. I., *Elemente de organizare statală autonomă a românilor în Transilvania,* MA, 4-5/-1978.
AFANASSIEFF N„ *L'Eglise du Saint Esprit,* Paris, 1975.
COLSON J., *L'organisation ecclesiastique aux deux premiere siecles,* în «Problem! d'istoria della Chiesa», Milano, 1970.
DURĂ N. V., *Biserica creştină în primele patru secole. Organizarea şi bazele ei canonice, O* 3/1,982.
BULGAKOV S., *L'Eglise comme organisation sacramentale et hierarchique.,* în «Le Messager ortodoxe», 46-Jj9/1969.
ZIZIOULAS J. D., *Episkope et Episcopos dans l'Eglise primitive,* în «Irenikon», nr. 4 1983.
OULMANN Os., *La foi et le culte de l'Eglise primitive,* Delachaux et Niestle, Neuchâtel, 1963.
BĂNESCU N„ *începuturile creştinismului în jurul Mării Roşii,* MO 10-12/1962.
COVERCĂ I. V., *Probleme de organizare bisericească în canoanele vechi arabe,* GB 5-6/1961.
VALDMAN Tr., *Vechea organizare a Bisericii şi sinodul I ecumenic,* ST 3-4/1970.
POPESCU T. M„ *Primii didascali creştini,* Bucureşti, 1932.
SlRBU C„ *Aspectul social al Bisericii,* MMS 8-9/1957.
SKOZKHIN S. D„ *Istoria Bizanţului,* voi. I-III, Moscova, 1967.
PAPUC G., *Viaţa creştină după epistolele Si. Apostol Pavel,* ST 5-6/1955.
ALEXE Şt., *Viaţa creştină după bărbaţii apostolici,* ST 3-4/1955.
SLEVOACĂ Şt., *Harismele în Biserica primară,* MMS 9—10/1958.
AILINCĂI D., *Harismele şi rolul lor în viaţa Bisericii primare,* MMS 10-12/1981.
MALLEY W. J., *Hellenism and Christianity,* Roma, 1978.
LEMEPJE P„ *Histoire de Byzance,* Paris, 1975.
SCHMEMANN A., *Byzantine Theocracy and the orthodox Church,* în «Şt. Vladimir's Seminary Quarterly», voi. I, nr. 2/1953.
BĂNESCU N., *Biserica în primele veacuri ale Bizanţului. Politica religioasă a lui. Anastasiu I,* MO 1-4/1961.

STAN L„ *Ecumenicitate şi Ortodoxie ecumenică,* MO 5-6/1955.
FLOCA I. N.,r *Sobornieitatea Bisericii, O* 3/1982.
NOROCEL, Ep„ *Organizarea Bisericii în* %ec. V *în urma hotărîrilor sinodului de ia Calcedon,* GB 3-4/1962.
LAURENT V., *Les Droits de l'empereur en matiere ecclesiastique,* în «Studies "Byzantines», 5/1955.
ZAREA A., *Bizantinologie, Iconoclasmul,* GB 5-6/1964.
POPESCU M., *Privire istorică asupra schismelor, ereziilor şi sectelor,* ST 7-8/1950.
ŞESAN M„ *In problema Schismei,* MB 7-8/1959.
POPESCU T. M„ *Schisma de la 1054 văzută azi,* MO 9-10/1954.
ŞESAN M„ *Schisma de la 1054,* TR 45-46/1954.
POPESCU A., *Schisma şi unirea la papii din sec. al XlX-lea,* GB 9-10/1954.
ŞESAN M., *Biserica ortodoxă,* MA 1-3/1963; 4-6/1963; 11-12/1963; 1-2/1964.
RĂMUREANU I., *Creştinismul în provinciile romane dunărene ale Illiricului la sfîrşitul sec.* IV. *Sinodul de la Sirmium din 378 şi sinodul de la Acvileea din 381,* ST 7-8/1964.
SOARE Gh., *Mitropolia în dreptul canonic ortodox,* Bucureşti, 1939.
MAXIMOS, metr. de Sardes, *The Oecumenical Patriarchate,* în «The Orthodox Church», Tessalonik, 1973, Paris, 1975 (l.fr.).
RUS Const., *Schisma şi consecinţele ei pentru unitatea Bisericii (cu exempliiicări din trecut şi prezent),* în ST 9-10/1985.

D. însuşirile Bisericii

STAN L., *Probleme de eclesiologie,* ST 5-6/1954.
STAN I., *Aspecte ignorate ale Schismei,* O 2-3/19(54.
STAN L., A. S. *Homiakov (1804-1860),* ST 9-10/1954.
JUSTINIAN (Marina), patr., *Una, siîntă, sobornicească şi apostolească Biserică,* O 2-3/1954.
ŞTEFAN A., *Însuşirile şi limitele Bisericii,* ST 7-10/1976.
MIHOC V., *Unitatea creştinilor în Hristos şi prin Biserică, după epistola către Efeseni,* MA 1-3/1976.
MLADIN N., *Caracterul de unitate în viaţa Bisericii Ortodoxe Române,* BOR 6/1968
PISTRUI C„ *Despre unitatea şi diversitatea Bisericii în epoca primară,* MO 1-2/1966.
ALEXE Şt., *Biserica una,şi bisericile cele multe, O* 2/11973.
MARCU G., *Unitate şi diversitate în Noul Testament şi în Biserica primară,* MA 7-9/1979.
SANDU S. N.,r *Unitatea Bisericii după învăţătura celor trei mari confesiuni creştine.* O 3/1971.
BODOGAE T„ *Strădaniile Sf. Vasile cel Mare pentru unitatea Bisericii,* MB 11-12/1963.
TODORAN Is., *Unitatea de credinţă şi pluralism teologic, O* 2/1975.
GRIGORAŞ A., *Unitatea de credinţă condiţie a unităţii Bisericii, O* 3/1966.
QUENET Ch„ *Unitatea Bisericii,* Roma, 1937 (în 1. italiană).
RĂDULESCU N„ *Ideea de unitate şi de comuniune în Noul Testament,* ST 7-8/1975.
IVÂN I., *Unitatea Bisericii Ortodoxe în organizaţie şi formă de exercitare a puterii bisericeşti,* în «îndrumătorul bisericesc», Sibiu, 1968.
ARION L., *Unitatea şi universalitatea Bisericii după epistolele pauline,* ST 1-2/1967.
ALEXE Gh., *Catolicitatea în înţelesul ei ortodox,* MO 7-8/1967.
FLOROVSKY G. V., *Sobornost: The catholicity of the Church,* în voi. «The Church of God», London, 1934.
ŞESAN M., *Despre Ortodoxie şi catolicitate. Cercetări istorice, O* 2/1961.

PLĂMĂDEALA A., Zece *teze despre catolicitate* şi *etnicitate,* ST 1-4/1979.
CORNEANU N., Cu *privire la semnificaţia originară a cuvlntului «catolic»,* MA 1-2/1959.
MEYENDORF J., *The catholicity oi the Church,* în «Messager», nr. 80/1972.
STĂNILOAE D., *Universalitatea şi etnicitatea Bisericii în concepţia ortodoxă,* O 2/1977.
STĂNILOAE D„ *Biserica universală şi sobornicească,* O 2/1966.
TALIZIN V., *Sobornicitate şi autocefalie,* traci . M. Plătică, MMS 7-8/1960; MO 5-6/1960.
TUDOR A1., *Sobornicitatea Bisericii în epistolele pauline,* ST 5-10/1975.
STĂNILOAE D„ *Siîntul Duh şi sobornicitatea Bisericii, O* 1/1967.
FER N„ *Sfînta Treime şi sobornicitatea Bisericii,* ST 7-8/1971.
STĂNILOAE D„ *Sobornicitatea deschisă,* O 2/1971.
ROUSSEAU O, *L'iniailibilite de l'Eglise,* Chevetogne, 1961.
PLĂMĂDEALĂ A., *Hans Kimg şi declaraţia «Mysterium Ecclesiae»,* O 3/1960.
AFANASSIEFF N., *L'infailibilite* de *l'Eglise du point de vue cl'une theologien orthodox,* în voi. «L'itifaMifoilite de l'Eglise», Chevetogne, 1963.
BUCĂLAE A., *Ecumenicitatea Bisericii în sfintele* canoane, O 3./11969.
TODORAN I., *Apostolicitatea Bisericii,* MA 3-6/1962.
D. Şt., *Spiritualitatea Bisericii nedivizate,* O 2/1972.
GALERIU C., *Spiritualitate şi slujire,* ST 5-10/1975.
DAMASKINOS M., La *disponibilite au Esprit et la ficlelite aux origines d'apres les Peres, în «Istina»,* nr. 1/1974.
STĂNILOAE D., *Realitatea tainică a Bisericii,* în O 3/1984.
POGAN D„ *Constituţia teandrică a Bisericii,* în O 1-2/1987.

E. Principiile canonice fundamentale de organizare şi funcţionare a Bisericii

STAN L„ Legislaţia Bisericii Ortodoxe Române în timpul arhipăstoririi P. F. P. P. Justinian, O, 2/1968.
STAN L„ *Legislaţia Bisericii Ortodoxe Române,* O 2/1960.
STAN L., *Legislaţia bisericească a I.P.S. Justinian,* BOR 5-6/1953.
IVAN I., *Principii de organizare şi disciplină bisericească în canoanele sinodului al IV-lea ecumenic.* TR 7-9/1952.
IVAN I., *Importanţa principiilor fundamentale canonice de organizare şi administraţie pentru unitatea Bisericii.* MMS 3-4/11969.
MARCU G., *Principiul sinodalităţii în viaţa bisericească a veacului apostolic,* TR 34-36/1951.
VORNICESCU N„ *Principiul sinodalităţii in viaţa Bisericii Ortodoxe Române,* ST 5-6/1975.
ROŞESCU G. I., *Principiul autonomiei şi principiul autocefaliei în opera mitropolitului A. Şaguna,* MA 5-6/1982.
MOISIU L„ *Principii de organizare şi disciplină bisericească în canoanele sinodului III ecumenic,* ST 9-10/1984.
ROŞESCU G. I., *Principii şi dispoziţii de organizare şi disciplină în canoanele sinodului VI ecumenic,* ST 1-2/1983.
BERDNIKOV I., *Principiile fundamentale ale dreptului bisericesc,* Kazan, 1902 (1. rusă).
TROITSKI S., *L'autocephalie ecclesiastique,* în *«Messager»* nr. 11/1952, nr. 12/1952.
PALADE V., *Principii şi instituţii de drept bisericesc în documentele de vechi drept românesc de N. Iorga,* ST 9-10/1974.

POPA C., *Principii canonice oglindite în Legiuirea Iui Caragea şi aplicarea lor,* ST 1-2/1980.
BRATSIOTIS P.,' *Despre principiile fundamentale, Atena,* 1936—.1937, rec. în BOR, 1938, 443—446 de J. Moisescu.

F.-G. **Autoritatea sau puterea bisericească şi transmiterea ei pe calea succesiunii apostolice**

STAN L„ *Succesiunea apostolică,* ST 5-6/1955.
HIPPOLYTE bE ROME, *La Tradition apostolique,* trad. de B. Botte, Paris, 1968.
ZIZZiOULAS J„ *La continuite avec Ies origines apostoliques dans la conscience theologique des Eglises orthodoxes,* în ««Istina», nr. 19/1974.
GARIJO-GUEMBE M., *Notas sobre la succesion apostolica en la teologia ortodoxa,* în «Dialogo ecumenico» (Salamanca), t. XI, nr. 40-41/1976.
MARIN B., *Le pouvoir dans l'Eglise du premier si'ecle,* în «Studia du VIII-XII siecle», Malhouse, 1957.
WARE K., *L'Exercise de l'autorite dans l'Eglise orthodoxe,* în «Irenikon», t. LIV, 4/1981.
BASILE KRIVOCHEINE, *Autorite et Saint Esprit,* în «Messager», nr. 68/1969.
STĂNILOAE D„ *Autoritatea Bisericii,* ST 3-4/1964. -
BELU D„ *Autoritatea în Biserică,* O 4/11961.
CH1ŢESCU N„ *Autoritatea ierarhică, autoritate duhovnicească,* MMS 3-4/1957.
ERBICEANU C., *Autoritatea bisericească şi organele ei,* BOR 6/(1902-1903.
BÂRBULESCU L„ Autoritatea bisericească *privită interconfesfonal,* GB 3-4/1975.
BRATSIOTIS P„ *Autoritate şi libertate în Teologia ortodoxă,* trad. de O. Căciulă, Cernica, 1940.
PETRITAKIS J., *L'Exercise du pouvoir canonique et administratif ă l'Eglise orientale.* Praga, 1975.
IRENEE DE LYON, *La signification de la succesion apostolique dans l'heterodoxie,* în MEPREO, 1963.
SERGHIE, mitr., *Importanţa succesiunii apostolice ia eterodocşi,* trad. D. Stăniloae, MMS 9-10/1963.
N1SSIOTIS NICOS, *Comment l'Eglise enseigne-t-elle avec autorite aujourd'hui!,* în «Istina», nr. 1/1978.

II. **MEMBRII BISERICII, STĂRILE BISERICEŞTI**

A. Clericii. Starea clericală

NEAGA N„ *Preoţia în lumina Vechiului Testament,* MB 7-9/1977.
MIHOC V., *Preoţia după Noul Testament,* MA 4-6/1974.
DEHELEANU P„ *Preoţia ortodoxă. Documentare biblică,* BOR 3-5/4973.
SUPARSCHI M.,r *Superioritatea preoţiei Noului Testament faţă de preoţia Vechiului Testament după epistola către. Evrei,* ST 5-6/1956.
MIRCEA I., *Preoţia harică şi preoţia obştească,* O 2/1979.
SLEVOACĂ Şt., *Preoţia harică şi preoţia credincioşilor,* O 2/fl959.
FRENŢIU V., *Preoţia creştină,* MB 1-3/1974.
TEOCTIST, mitr., *Preoţia creştină,* MO 9-10/1973.
BRANIŞTE E„ *Preoţia şi chipul preotului după St. Scriptură,* BOR 5-6/1952.
COMAN I., *Chipul preotului după Si. Scriptură şi Sf. Părinţi,* ST 3-4/1956.
COMAN *l„ Sensul preoţiei la Sf. Părinţi,* ST 9-10/1949.

COMAN I., *Sensul şi sarcinile preoţiei după St. Părinţi ai primelor secole,* MO 1-2/1972.
CÂNDEA Sp., *Chipul preotului după Si. Scriptură şi St. Părinţi,* MA 1-3/1961.
CÂNDEA 3p„ *Sensul preoţiei la Si. Părinţi,* ST 3-6/1950.
FIRMILIAN Mitr., *Preotul,* MO 1-2/1955.
NEDELCU T„ *Preotul,* TR 39-41/1953.
PETRESCU N., *Învăţătura despre preoţie după Si. Grigorie de* JVazianz *şi chipul de preot al Iui însuşi,* MO 5-6/1966.
FECIORU D., *SI. Grigorie de Nazianz, Despre preoţie,* BOR l-2jfl968.
FECIORU D„ *Sf.* loan Gură *de Aur. Despre preoţie,* BOR 10/1957.
PETRESCU N., *învăţătura Sf. loan Gură de Aur despre preoţie şi chipul lui însuşi păstor sufletesc,* MB 4-6/1968.
ALEXEI, patr., *Demnitatea preoţiei,* trad. Tr. Seviiciru, MB 5-8/11963.
BASÂRAB M„ *Chipul preotului după Si. Trei Ierarhi,* MO 1-2/1970.
BELEA N„ *Calea către preoţie,* Sibiu, 1946.
ANTAL D. E., *îndreptar pentru candidaţii care vin la hirotonie,* Bucureşti, 1939.
CIUBOTEA D. I., *Chemarea preoţească,* MA 1-2/1973.
VEGERZAN S„ *Chemarea preoţească (meditaţie pentru preoţi),* MA 9-12/1962.
BRANIŞTE E., *Vocaţia pentru preoţie, O* 2/1979.
POPESCU Gh., *Profesia şi vocaţia in concepţia creştină,* MO 5-6/1971.
CONSTANTINESCU I., *Reilecţii cu privire la problema vocaţiei şi a pregătirii preoţeşti,* BOR 11-12/1969.
BRANIŞTE E„ *Viaţa lăuntrică a preotului,* BOR 1-2/1956.
BUCEVSCHI O., *Viaţa lăuntrică a preotului şi lucrarea lui,* MO 10-12/1955.
BRANIŞTE E., «*Preoţii tăi Doamne se vor împăca întru dreptate». Despre viaţa morală a preotului,* GB 6-7/1958.
CERNĂUŢEANU G„ *Puritatea trupească şi sufletească,* MB 10-12/1970.
BUCEVSCHI O., *Purtarea morală a preotului,* MO 5-6/1955.
VORNICESCU N„ *Viaţa şl morala duhovnicească* a *preotwii,* BOR 3-4/1958.
COMAN V., *Echilibrul sufletesc al preotului, făctor de căpetenie în pastoiaţie,* MB 1-3/1958.
PLĂMĂDEALĂ A., *Cîteva aspecte ale trăirii duhovniceşti ortodoxe,* GB 3/1958.
POPESCU T. M., *Sfinţenia şi răspunderile preoţiei,* ST 3-4/11952.
STĂNILOAE D„ *Sublimitatea preoţiei şi îndatoririle preotului,* MO 5-6/1957.
MIHĂLŢAN I., *Preoţia. Mîntuitorul Hristos şi preoţia bisericească,* MA 11-12/1984/
FULGA N., *îndatoririle morale ale păstorului de suflete după epistolele Si. Ap. Pavel către Timotei şi către Tit,* BOR 10/1931.
AXINIA V., *îndatoririle didactice, liturgice şi morale ale celor trei trepte ierarhice după Constituţiile Si. Apostoli,* GB 3-4/1975. '
POPESCU I. G., *Drepturile şi datoriile clericilor după dreptul canonic,* Bucureşti, 1907.
VASILESCU E„ *îndatoriri preoţeşti,* GB 8-9/1956.
BUZESCU N. C., *îndatoriri ale preotului,* BOR 2/1959.
CÂNDEA Sp., *Cumpătarea preotului,* MB 9-10./Î1962.
VASILESCU E., *Cultura preotului de astăzi,* BOR 7/1955.
BRĂTAN D„ *Tactul pastoral,* MO 3-4/1972.
MARCU G., *Sf. Ap. Pavel despre responsabilitatea religios-morală* a *păstorului de suflete,* ST 3-4/1955.
BRIA I., *Preoţie şi Biserică, O* 4/1972.

POPESCU T„ *Preotul, păstrător al Si. Tradiţii,* GB 5-6/1955.
POPESCU T„ *Evanghelia, cartea preotului,* GB 8-9/1957.
BUZDUGAN C., *Puterea simţitoare a preotului,* MMS 5-6/1974.
IOANICESCU I., *Preotul ca îndrumător de suflete,* MO 5-6/3976
POPESCU Gh., *Preot şi pastoraţie,* MO 9-10/1965.
ICĂ I., *Slujirea preoţească după Si. Scriptură şi Si. Tradiţie, ierarhia bisericească şi-puterea disciplniară,* MO 1-2/1975.
GANEA I., *Slujirea preotului,* MO 7-8/1976.
VERZAN S„ *Slujirea preotului după epistolele Si. Ap. Pavel,* MO 5-6/11955.
STĂNILOAE D„ *Siujitori ai lui Dumnezeu, slujitori ai altarelor* BOR 3-4/1970.
BELAŞCU T., *Preotul ortodox-slujitor al lui Hristos şi al poporului în duh evanghelic,* BOR 10-11/1956.
.RĂMUREANU I., *Preotul-slujitor al lui Dumnezeu şi al oamenilor, după Si. Trei Ierarhi„* BOR 1-2/1970.
MIRON D., *Principii şi rînduieli morale privitoare la cler în canoanele sinoadelor ecumenice,* ST 9-10/1970.
BRANIŞTE E., *Despre vorbirea preotului în viaţa de toate zilele,* MO 3-4/1958.
OPORAN L, *Iarăşi costumul preoţesc,* BOR 10/1931.
STAMATE *Z„ Noţiunea de «diakonia» la Si. Ap. Pavel,* O 3//1974.
CONGAR Y., *Structure du sarcedoce chretienn,* în «Maison-Dieu», 27/1951.
POPESCU V., *învăţătura diieritelor Biserici creştine 'despre preoţie,* GB 5-6/1961.
MARINESCU Şt., *Competenţa şi atribuţiile juridice ale clericilor în secolele XIV-XVIII,* BOR 7-8/(1970.
CONGAR Y„ *Sacerdoce et laicat,* Paris, 1962.
POPESCU M„ *Cler şi popor în primele trei secole,* ST 9-10/1949.

B. Laicii sau mirenii. Starea laică.

STAN L., *Mirenii în Biserică,* Sibiu, 1939.
STAN L., *Elementul laic în Biserica Ortodoxă,* MMS 1-2/1962.
STAN L„ *Biserica cu sau iără laici ?,* O 4/1969.
LAMME E., Le *laicat dans l'Eglise ancienne,* în «Verbum Caro», nr. 71-72, voi. XVIII
PETRICĂ V., O *privire asupra termenilor «laic» şi «mirean»,* MB 10-12/1975.
NICOLAE, mitropolit, *Rolul mirenilor în Biserică,* MB 4-6/1971.
GRILLE ARG., *Sacerdoce du peuple chretien et sacerdoce ministeriel,* în «Presence . orthodoxe» 25/1974.
COMŞA Gr., *Apostolatul laic,* Arad, 1933.
MATEIU I., *Mirenii şi drepturile lor în Biserică,* Cluj, 1938.
NECULA N., *Participarea credincioşilor laici la cult _ în Bisericile răsăritene,* ST 3-4/1970.
REDACŢIA, *Participarea mai deplină a elementului laic la viaţa cultică şi de alt Iei a Bisericii, O* 2/1972.
VÎRLAN I., *Rolul credincioşilor mireni în Biserica Ortodoxă Română,* MMS 7-9/1981 ~
POPESCU A., *Laicii şi citirea Si. Scripturi în evul mediu, în Apus,* ST 3-4/1955.
JUSŢINIAN, patr., *Apostolatul laic,* voi. I-X, Bucureşti, 1950-1960.

C. Monahii sau călugării. Starea monahală. Monahismul

STAN L„ *KarI Heussi: Originea monahismului* (recenzie), O 2/1955.
FLOCA I. N., *Sfîntul Vasile cel Mare, organizator al vieţii monastice,* în «Sf. Vasile cel Mare», Bucureşti, 1980, p. 330—354.

VOROBCHIEVICI I., *Normele canonice şi canoanele Bisericii Ortodoxe pentru monahism,* Suceava, 1912.
ZĂGREANU I., *Sfaturile evanghelice,* MB 10-12/1970.
JITARU V., *Ivirea monahismului,* Bucureşti, 1944.
k PUIU V., Din *istoria vieţii monahale,* Bucureşti, 1911.
REPTA V., *Aşezămînturi călugăreşti,* Cernăuţi, 1898.
DOCUMENTAR, *Monahismul în pustia Ierusalimului,* ST 7-8/1957.
STAN L„ *Sfîntul Munte şi Atanasie Atonitul,* MB 3-4/1964.
1RIMIA I., *Cîteva figuri de* români *athoniţi,* GB 8-10/1952.
HRISTOFOR *K„ Toate sfintele aşezăminte din Sf. Munte,* BOR 1-2/1941.
Rînduielile călugăriei, Bucureşti, 1951.
COLIBĂ M , *Regulile monahale ale Sf. Vasile cel Mate în istoria vieţii religioase monahale şi a cultului creştin,* ST 3-4/1965.
PRESCURE V., *Viaţa monahală creştină după «Regulile monahale ale Sf. Vasile cel-Mare»,* MO 7-9/1979.
AXINIA V., *Influenţa Regulilor monahale ale Sf. Vasile cel Mare asupra Regulilor Si. Benedict de'Nursia,* GB 5-6/1979.
POPESCU P., *Vechile rînduieli ale vieţii monahale,* 1929.
SUPARSCHI M., *Temeiuri biblice ale vieţii de obşte,* GB 3-4/1955.
BIRDAŞ E., *Originea* istorică a *voturilor monahale,* GB 9-10/1954.
SLEVOACÂ Şt., *Temeiuri creştine pentru viaţa de obşte,* MMS 7-8/1960.
POPA I., *Temeiuri patristice pentru viaţa de obşte (Ava Senuti),* ST 1-2/1960.
STĂNILOAE D., *Temeiuri dogmatice şi duhovniceşti pentru viaţa monahală de obşte,.* ST 7-8/1952.
FAUR A., *Monahismul* românesc şi reorganizarea *lui,* ST 3-6/1950.
GLADCOVSCHI A., *Viaţa nouă în monahism,* GB 6-7/1951.
FLOREA J„ *Reorganizarea mînăstirilor,* GB 5-7/1952.
FLOREA J.,, *Viaţa în mănăstiri,* GB 4-5/1957.
FLOREA J„ *Organizarea muncii în mînăstiri. Cooperativele meşteşugăreşti,* GB-8-10/1952.
-STAN L., *Cooperative şi ateliere meşteşugăreşti,* MO 9-10/1954.
STAN L„ *Popas la Agapia,* MO 9-10/1954.
POPA I., *Munca manuală a monahilor după tratatul «De opere monahorum* al Fer. Augustin,* ST 7-8/1953.
POPA I., *Pentru o mai bună* organizare a unor *mînăstiri de călugăriţe,* ST 5-6/1953.
BlCA G„ *Pentru monahi, GB* 1949.
MICLE V., *Despre monahismul ortodox român anterior sec. al XlV-lea,* GB 3-4/1978.
METEŞ Şt., *Mînăstirile româneşti din Transilvania şi Ungaria,* Sibiu, 1936.
MOISIU A, *Rolul monahismului ortodox transilvănean în păstrarea conştiinţei de unitate naţională şi bisericească,* MA 10-12/1978.
SF. GRIGORIE CEL MARE {Dialogul), *Cartea reguli pastorale,* trad. A. Moisiu, Sibiu,. 1987.
POPA I., *Caracterul vasilian al actualului regulament mînăstiresc,* GB 6-7/1958,
REGULAMENTUL *pentru organizarea şi funcţionarea administrativă şi disciplinară a mînăstirilor,* BOR 4/1953. • ;
REGULAMENTUL *pentru organizarea vieţii monahale,* BOR 1-2/1960.
C.ÎRSTOIU loan, *Temeiuri neotestamentare pentru voturile monahale,* GB 1-2/1985.

III. ORGANELE DE CONDUCERE A BISERICII

A. Organele individuale, Ierarhia. Raporturile dintre gradele ierarhice

STAN L., *Primatul adevărului înaintea oricărui alt primat, O* 1/1968.

STAN L., *Iconomie şi intercomuniune,* O 1/1970.

MOISESCU I., *Ierarhia bisericească în epoca apostolică,* MO 1-3/1954; MO '4-6/1954 ; Craiova, 1955.

CONSTANTIN Gh., *Ierarhia bisericească după Epistolele Si. Ap. Pavel,* ST 7-8/1971:

IZVORANU Şt., *Ierarhia bisericească după scrierile bărbaţilor apostolici,* MMS 8-9/1957.

MUNTEANU Z., *Noţiunea şi originea divină a apostolatului,* .Caransebeş, 1941.

GĂINĂ D,,- *SI. Apostoli şi episcopii,* ST 9-10/1962.

GRECU R., *Marele preot iudaic şi episcopul creştin,* BOR 11-12/1974.

CIUI5IN N,, *Temeiurile biblice şi patristice ale ierarhiei bisericeşti,* ST 3-6/1950.

MOISIU AL, *Despre ierarhia bisericească,* TR 7-8/1972.

MIRCEA I., *Cei 70 de ucenici ai Mîntuitorului şi problema ierarhiei bisericeşti',* ST 9-10/1968.

DIONISIE PSEUDO-AREOPAGITUL, *Ierarhia cerească, ierarhia bisericească,* trad. Cicerone I., Chişinău, 1932.

ZĂVOIANU C., *Învăţătura despre ierarhia bisericească la Dionisie Pseudo-Areopagitul,* ST 9-10/1978.

STĂNILOAE D., *Temeiurile teologice ale ierarhiei şi ale sinodalităţii ei,* ST 3-4/1970.

SOARE Gh., *Temeiurile scripturistice ale distincţiei dintre episcop şi presbiter,* Buzău, 1938.

BRlNZEU N,, *SI. Biserică, episcopii şi preoţii,* Lugoj, 1937.

MARINA E., *Despre preoţi şi diaconi după Si. canoane,* BOR 11-12/1965.

'RUSIN J., *Starea civilă a preoţilor şi diaconilor după siintele canoane,* ST 5-6/1973.

BUZAN S,, *Starea civilă după Dreptul român de stat şi cel bisericesc,* BOR 3-4/1957.

CALINIC D. D. *Studiu despre Ierarhia şi instituţiunea sinodală în Biserica ortodoxă a răsăritului în genere,* Bucureşti, 1883.

MELCHISEDEC, ep., *Studiu despre ierarhie şi instituţiunea sinodală în Biserica Ortodoxă Română,* Bucureşti, 1883.

GÂNDEA Sp., *Preoţi căsătoriţi sau celibatari,* MA 9-10/1961.

GEORGESCU V., *Declaraţia episcopului catolic olandez privind obligativitatea celibatului şi urmările ei,* MB 4-6/1970.

REDACŢIA, *Celibatul, colegialitatea şi primatul papal,* MB 7-9^1970.

GĂINĂ D., *Unele rînduieli canonice privitoare la episcop,* GB 9-10/1965.

CONGAR Y,, *UEpiscopat'et l'Eglise universelle,* Paris, 1952.

CRONŢ G., *Alegerea ierarhilor în Biserica Ortodoxă,* Bucureşti, 1937.

CURIERUL JUDICIAR, *Impediment la alegerea în episcopat,* Bucureşti, 1911.

STROTMANN D. T., *L'eveque dans la tradition orientale,* în voi. «L'Episcopat et l'Eglise universelle», Paris, 1964.

TEODORESCU F., *Episcopii eparhioţi în biserica veche,* MMS 7-8/1968.

STĂNCULESCU I., *Arhiepiscopii,* ST, 9-10/1962.

MARINA E., *Episcopii ajutători şi episcopii vicari,* ST 7-8/1965.

POCITAN V., *Arhiereii vicari în Biserica Ortodoxă Românească,* Bucureşti, 1937.

NICOLAE, mitr., *Episcopii vicari în Biserică,* MB 1-4/1976.

ION C., *Instituţia horepiscopiior în Biserica veche,* ST 5-6/1962.

COVERCĂ I. V., *Protopopii în trecutul Bisericii Ortodoxe Române,* GB 7-8/1962.

ERBICEANU C,, *Despre ierarhie,* BOR 9/1904-1905.

SOARE G,, *Temeiurile canonice pentru prerogativele patriarhatului,* BOR 11-12/1949.

IONESCU D,, *Patriarhatul ortodox,* BOR 3/1925.

MUNTEANU Al„ *Exarhii m Biserica veche,* ST 9-10/1962.
CRISTIŞOR M., *Titulatura de «primat» în Biserică,* ST 1-2/1965.
REGULAMENTUL *pentru determinarea atribuţiunilor patriarhului şi de iuncţionare a organelor centrale deliberative, administrative şi executive din Patriarhia Română,* BOR 7-941950.
REGULAMENTUL *pentru numirea şi transferarea clerului din parohii, examene de. capacitate, definitivare etc.,* BOR 3-6/1950.
PĂDUREANU L., *Alegerile pentru adunările eparhiale,* BOR 4/1954.
CIUREA A., *Despre ascultare* (Mt. 2, 13-23), GB 1-2/1966.
STĂNCULESCU I„ *Ascultarea canonică,* ST 7-8/1962^
DRĂGUŞIN C., *Primirea eterodocşilor în Biserică,* O 8/1957.
STĂNILOAE D., *Iconomia dumnezeiască, temei al iconomiei bisericeşti,* O 1/1969.
ICONOMIA ÎN BISERICA ORTODOXĂ, O 2/1972.
PIRVU C„ *Dreptul de devoluţiune,* ST 7-8/1954.
BIRDAŞ E„ *Stavropighia în Dreptul bisericesc,* GB 3-4/1955.
ERBICEANU C., *Despre horepiscopi,* BOR 1/1910-1911.
CONGAR Y„ *La collegialite de l'episeopat et la primaute de l'eveque de Rome dans l'histoire,* în «Angeliicum», 47/1970.
PAQUIER R., *L'episeopat dans Ia structure institutionelle de l'Eglise,* în «Verbum oaro», voi. XIII, nr. 49/1959.
NAZARIE C„ *Horepiscopii,* BOR 11-12/1910.
PATSAVOS I„ *Intrarea în cler în primele secole,* Atena, 1983.
KONIDARI G. I., *Despre titlul de arhiepiscop,* Atena, 1963
SCHWEGL S. J., *Ierarhia Bisericii Ortodoxe,* Roma, 1928.
BOUMIS Pan, *Primaturile de onoare ale scaunelor* Romei şi *Constantinopolei,* în «Theologia», 3/1982.
WINYS A., *Le 28 canon de Calcedone et le iondement du Primat roman,* în «Orientalia Christiana», 1951.
PAPADOPULU M„ To *protion tu episkopu Romis,* Atena, 1964.
CRISTIŞOR M., *Ierarhia principalelor scaune episcopale în Biserica veche,* ST 5-6/1963.
SCHMEMANN Al., *Primaute et Autocephalie dans l'Eglise orthodoxe, în «Istina»,* nr. 1/1954.
PASCHER J., *L'eveque et son presbyterium,* în «Concilium» 2/1965.
ŞESAN M„ *Naşterea ideii papale,* MA 7-8/1962.
PAPADOPOULOS M., *Primatul episcopului Romei,* BOR, 1931.
THEODORIAN M., *Papa,* Iaşi, 1938.
JOANNOU P.,. *Pape, concile et patriarches,* Roma, 1962.
EMPLE P. şi a., *Papal Primacy and the universal Church,* Minnesota, 1974.
LANNE Em., *La conception prototridentine de la Primaute et l'origine des Eglises unies,* în «Irenikon» 5/1979.
KOLOMINE G., *Le Saint Apatie Pietre. Etude ecclesiologique,* în «Cahier Saint-Irenee», nr. 1/1963.
TIMIADIS Em., *Saint Pietre* dans *l'exegese orthodoxe,* în «Istina», 1/1978.
LA PRIMAUTE *de Pierre dans l'Eglise orthodoxe,* Neuchâtel, 1960.
FAVORITO G„ *I Papi,* Trivoli, 1925.
BUCEVSCHI O., *Sergius Poloshenscki, Primatul papal,* GB 9-10/1975.
POPESCU T., *Primatul episcopului Romei,* BOR 2-3/1931.
POPESCU T„ *Primatul episcopului Romei* în *concepţia papalistă, O* 2/1952.

POPESCU T„ *Premisele primatului papal,* O 1/1955.
REDACŢIA, *Netemeinicia primatului papal oglindită in operele unor mari ierarhi,* O 2/1965.
RĂMUREANU I.,r *Primatul papal şi colegialitatea episcopală în dezbaterile Conciliului II Vatican,* O 2/1965.
POPESCU A., *Colegialitatea episcopală, primatul papal,* GB 11,-12/11969.
BROJU I., *Primatul papal şi infailibilitatea papei,* Sibiu, 1890.
KUNG'H., *Infailibile ?, une domanda,* 1970.
STĂNILOAE D., *Doctrina catolică a infailibilităţii la l-iul şi al II-lea Conciliu de la Vatican,* O 4/1965. .
ENACHE M., *Problema iniailibilităţii papale după Conciliul II Vatican şi poziţia Bisericii Ortodoxe in această privinţă,* GB 1-2/1975.
DRĂGULIN G., O *replică ortodoxă din veacul trecut la infailibilitatea papală, O* 1 Al961.

B. **Organele colegiale, sinodale. Sinoadele**

STAN'l., *Despre sinodalitate,* ST 3-4/1969.
STAN L., *Despre «recepţia» de către Biserică a hotărîrilor sinoadelor ecumenice,* ST 7-8/1965.
CRISTIŞOR M„ *Tipuri de sinoade prevăzute de sfintele canoane,* ST 7-8/1963. .
PIERRE de CHEVRONESE, *Le Concile Oecumenique comme autorite >supreme dans l'Eglise,* în «Analecta» 24/1975.
MUNITZ J., *Synoptic Byzantine chronologies oi the Concils,* în «Revue des Etudes byzantines», 36/1978.
CONCILIORUM OECUMENICORUM DECRETA, ed. III, Bologna,
AGHIORGONSSIS Max., *Theological and Historical Aspects of Conciliarity some Propositions ior Discussion,* în «The Greek Orthodox Theolgical Review», 24/1979.
MEYENDORF J., *Qu'est-ce qu'un Concile oecumenique ?,* în «Le Messager orthodoxe», " 76'1977.
MEYENDORFF J., *What is an Ecumenical Council ?,* în voi. «Concils and the Ecumenical Movement», Geneva, 1968.
CĂLIAN C. S., *Which Councils are eoumenical form Nicees to Vatican II?* în «The Greek Orthodox Theolgical Review», voi. XIV, 2 Fall. 1969.
DUPREY P„ *The Synodical Structure of the Church in Eastern Theology,* în «One in Christ», 1970, 20, 123-145, voi. VII, 2-3/1971.
COMAN G. I., *Sinoadele ecumenice ca expresie a universalităţii Bisericii,* ST 1-2/1967.
ALLIVISATOS Ham. S„ *It is possible to convoke an Ecumenical council?,* îrf «Diacronia», 1/11969.
ALIVISATOS Ham. S., *Les Concils Oecumeniques VI, VII et VIIII,* în voi. «Le Concile et les concils», Ed. de Ch. et du Cerf, 1960.
STĂNILOAE D„ *Natura sinodalităţii,* ST 9-10/1977.
HADDIS YESHANEV, *Sinodalitatea în lucrarea Sf. Apostoli,* ST 7-8/1977.
MAZILESCU G., *Mărturii neotestamentare despre întîietatea apostolică şi despre sinodalitate,* GB 3-4/1975.
DVORNIC Fr„/Histoire des *Conciles de Nicee ă Vatican,* Paris, 1966.
METZ R„ *Histoire des Concils,* Paris, 1968.
HEFELE J. Ch., H. Leclerk, *Histoire des Conciles,* voi. I-VIII, Paniis, 1907-1927.

BOTTE B., Le *concile et Ies conciles,* Namurci, 1960.
NEAGA N., *Sinodul apostolic şi Legea Vechiului Testament,* TR 34-36/Î1951.
VLAD S„ *Sf. Apostol Pavel şi Sinodul apostolic din Ierusalim,* TR 34-36/1951.
GHIAUROV Hr„ *Sinodul apostolic din Ierusalim,* ST 3-4/1958.
SINODUL *apostolic din Ierusalim,* TR 34-36/1951.
MUNTEANU *L„ Sf. Apostol lacov «Fratele Domnului» la sinodul apostolic din Ierusalim,* TR 34-36/1951.
RĂMUREANU I., *Sinodul al II-lea ecumenic de la Constantinopol (381). învăţătura despre St. Duh şi Biserică. Simbolul constantinopolitan,* ST 5-6/1969.
FLOCA N. I., *Importanţa şi actualitatea hotărîrilor Sinodului VII ecumenic de la* Niceea *(787),* O 4/1987.
MÂNU D., *Importanţa sinoadelor răsăritene din secolul al XVII-lea pentru unitatea Ortodoxiei, O* 3/1987.
MÂNU D„ *Sinodul din Ierusalim (1672). Importanţa lui pentru întărirea Ortodoxiei secolului al XVIII-lea,* GB 5-6/1974.
MARCU G., *Ideea de sinodalitate şi prioritate apostolică în Noul Testament,* ST 7-8/1974.
ŞESAN M., *Sinodalitatea ortodoxă în veacurile IX-XX,* MA 3-5/1964; MA 1-3/1965; 4-6; 9-10; l-3y)1966.
BRIA I., *Biserica şi sinodul ecumenic,* GB 5-6/1972.
VIECU V., *Convocarea sinoadelor ecumenice,* MMS 7-8/1979.
RĂMUREANU I., *Sinodul I ecumenic de la Niceea. Condamnarea ereziei lui Arie. Simbolul niceean,* ST 1-2/1977.
IVAN I., *Hotărîrile canonice ale sinodului II ecumenic şi aplicarea lor de-a lungul veacurilor,* BOR 7-8/1981.
FLOCA I. N„ *Autoritatea şi actualitatea sinodului II ecumenic,* MA 7-9/1981.
IVANOV I., *însemnătatea sinoadelor I şi II ecumenic pentru teologia creştină,* GB 1-2/1967.
POPESCU T. M„ *Sinodul al III-lea ecumenic,* BOR 3-4/1933.
BODOGAE T„ *Scurtă istorie a soborului de Ia Calcedon,* TR 37-38/1951.
POPESCU T. M., *Importanţa istorică a sinodului al IV-lea ecumenic, O* 2-3/1951.
RĂMUREANU I., *Evenimentele istorice înainte şi după sinodul de la Calcedon,* ST 3-4/1970.
SINODUL IV *ecumenic,* TR 37-38/1951.
M. VAN PARIS, *Le Concile de Chalcedoine et son histoire; Implications ecumeniques,* MO 5-6/1970.
FLOCA I. N., *Însemnătatea sinodului de la Calcedon,* MO 7-8/1975.
PETREUŢĂ I., *Hotărîrea dogmatică de la Calcedon,* TR 2-4/1952.
COMAN G. I., *Definiţia doctrinară a Sinodului de la Calcedon şi receptarea ei în Biserica Ortodoxă Orientală, O* 4/1969.
STAN L., *Importanţa canonico-juridică a Sinodului al IV-lea* ecumenic, O 2-3/1951.
TROIŢKI V. S., *Despre sensul canoanelor 9 şi 17 de la Calcedon,* trad. I. Paraschiv, MB 4-6/1966.
JUSTINIAN, Patr., *Valabilitatea actuală a* canonului 28 *al sinodului IV ecumenic de la Calcedon,* O 2-3/1951.
REZUŞ P„ *Sinodul de la Calcedon şi rolul lui pacificator,* GB 10-12/1951.
LUPŞA Şt., *Biserica Ortodoxă Română şi* sinodul de ia *Calcedon,* TR 41-42/1951.
DURĂ V. N„ *Sinodul de la Calcedon în tradiţia dogmatică a Bisericii Etiopiene,* O 3-11975.

SÎRBU C„ *Actualitatea Calcedonului,* TR 45-46/1951.
FIRMILIAN, Mitr., *Cuvintare festivă cu prilejul comemorării a 1500 arii de Ia Sinodul* IV *ecumenic din Calcedon,* BOR 10-12/1951.
REDACŢIA, *1500 ani de la Sinodul din Calcedon (451-1951),* BOR 10-12/1951.
SESAN M., *Sinodul V ecumenic,* TR 26-27/1953.
ŞESAN M., *Le V-eme concile Oecumenique,* Sibiu, 1954.
N. M., *Şedinţele sinodului V ecumenic,* TR 26-27/1953.
VALDMAN Tr., *însemnătatea sinodului al Vl-lea ecumenic pentru codilicarea canoanelor,* ST 9-10/1970.
ŞESAN M., *Sinodul al Vl-lea ecumenic şi importanţa sa pentru ecumenismul actual,* MA 4-6/1979.
IONIŢĂ V., *Sinodul VI ecumenic şi însemnătatea lui pentru ecumenismul actual,* ST 5-8/1978.
IONIŢĂ V., *Sinodul VI ecumenic şi importanţa sa. pentru ecumenismul actual,* GB 40-12/1980.
DAVID I. P„ *Despre cel de al VlI-lea sinod ecumenic,* MO 7-9/1981.
CATRINA I., *Canoanele sinodului convocat ca al VlII-lea sinod ecumenic,* O 4/1965.
VĂLDMAN T„ *Problema sinodului ecumenic în siintele canoane,* ST 7-8/1973.
STAN L., *Importanţa vechilor sinoade ecumenice şi problema unui viitor sinod ecumenic,* ST 3-4/1972.
COMAN G. I. *Sinoadele ecumenice şi importanţa lor pentru viaţa Bisericii,* O 3/1962.
TEODORESCU F., *Sinoadele ecumenice din Răsărit şi Apus, expresie a unităţii în varietate a Bisericii din veacul al IV-lea,* MMS 1-2/1969.
DUMITRESCU D„ *Bisericile creştine şi sinodul ecumenic, O* 3/1974.
COMAN P.r *Problema sinodului ecumenic în discuţiile interortodoxe din veacul al XlX-lea, O* 1/1970.
ELIAN A., *Atitudinea Bisericii Vechi-Catolice faţă de sinoadele ecumenice, O* 3/1970.
FLOCA I. N„ *Canoanele sinodului de la Sardica,* ST 9-10/1971.
RĂMUREANU I., *Sinodul de la Sardica din anul 343. Importanţa Iui pentru istoria pătrunderii creştinismului la geto-daco-romani,* ST 3-4/11962.
RĂMUREANU I., *Sinoadele de la Sirmium dintre anii 348 şi 352. Condamnarea lui Fotin de Sirmium,* ST 5-6/1963.
HAJJAR J., *Le synode permanent,* Roma, 1962.
MARINA E., *Organizarea sinoadelor permanente în Bisericile autoceiale,* ST 5-6/1966.
MARINA E., *Temeiuri istorice şi canonice ale sinodului permanent,* ST 3-4/1966.
SUTTNER Ch., *Noi date şi precizări în legătură cu sinodul de la Iaşi din anul 1642.* BOR 11-12/1975.
IZVORANU Şt., *Sinoadele de sub regimul legilor lui* Cuza *Vodă,* BOR 7-8/1960.
DOBRESCU N„ *Lămuriri canonice, istorice, asupra organizaţiei bisericeşti din Biserica Ortodoxă, Bucureşti,* 1909.
STĂNILOAE D., *Organizarea sinodală a Bisericii Ortodoxe în paralelă cu cezaropapismul catolic,* ST 9-10/1950.
DURĂ V. N., *Canoanele Sinodului II ecumenic şi obligativitatea mărturisirii ţi păstrării neschimbate a credinţei niceo-constantinopolitane,* O 3//1983.
KRIVOCHEINE B., *The Autority and Iniailibility 'oi the Ecumenical Councils,* în «Eastern Churches Review», 1/1975.
CHIRICESCU C., *Privire asupra instituţiunei sinodale în diferite biserici ortodoxe de răsărit,* Bucureşti, 1909.
POKROVSKEI A. J„ *Sinoadele Bisericii vechi (primele trei scole),* (1. rusă), 1915.

FĂi'RU, Arliim. *Sinoadele ecumenice şi viata bisericească,* (I. rusă), 1967.
WARE K., *The Ecumenical Councils and the Conscience oi the Church,* în «Kanon», voi II, Viena, 1974.
SAINT ET GRAND CONCILE DE L'EGLISE ORTHODOXE, în «Contacts»-supplement, nr. 80/1971.
RADOPOULOS P„ *Studiu eclesiologic asupra can. 34 ap.,* în «Klironomia», 11/1979.
ORLEANU Cal., *Sinoadele celor dinţii secole ale Bisericii* creştine, BOR 1900-1901.
METZ R„ *L'institution synodale d'apres Ies canons des synodes locaux* (topiques). Etude des sources et application actuelle, în «Kanon», voi. II.
LANNE J. E., *Vorigine des Synodes,* în «Theologische Zeitschrift», t. 27/1971.
JEAN, metr. de Helsinki, *Autorite des Concils oecumeniques,* în «Messager de l'Exarchat de Patriarchie Russe en Europe Occidentale», 1/1974.
HAJJAR J., *Les Synodes dans l'Eglise orientale,* în «Concilium», 8/1965.
ERBICEANU C„ *Sinoadele celor dintîi secole ale Bisericii,* BOR 1/1900.
KARMIRIS I., Die V *pan-ortodoxe* Konferenz, Atena, 1968.
KUNG H„ *Kirche im Konzil,* Viena, 1964.
KRESTSKHMAN G„ *Okumenischen Konzile der Christenheit,* Stuttgart, f.a.
MIHĂLCESCU I., *Sinodul IV ecumenic (451),* Bucureşti, 1899.
PAPNLICHIS C., *La place de l'empereur ă Bizance pendant les Concils Oecumeniques,* în «Byzantina» (Tesalonic), t. III, 1971.
MOISIU LIVIU-CLAUDIU, *Principii de organizare şi disciplină bisericească în canoanele Sinodului IV ecumenic,* ST 9-10/1984.
ROŞESCU I. GH., *Principii şi dispoziţiuni de organizare şi disciplină în canoanele Sinodului VI ecumenic,* ST 1-2/1983.
SĂNDULESCU Gh., *Sinodul (aşa-zis) al VIII-lea ecumenic sub patriarhul Fotie,* în O 4/1984.

C. Forma de conducere a Bisericii

VERZAN S„ *Cîrmuirea Bisericii în epoca apostolidă,* ST 5-6/1955.
SOARE G„ *Forma de conducere în Biserica creştină în primele trei veacuri,* Bucureşti, 1938.
KERAME Or., *Les chaires apostoliques et le rol des patriarchats dans l'Eglise,* în voi. «L'episeopat et l'Eglise universelle», Paris, 1964.
CONGAR C. Y., *Institution de la Pentarchie aujourd'hui,* în «Contacts», 31/1969.
MAXIM DE SARDES, mitr., *The Oecumenical Patriarchate in the Orthodox Church,* în «Pentarchia», Tessaloniki, 1976.
MAROT H., *Not sur la Pentarchie,* în «Irenikon», 32/1959.
MARELLA M., *La Pentarchia. Storia di un ideea,* în «Nicolaus», (Bari), 2/1974.

IV. BUNURILE BISERICEŞTI

STAN L„ *Iubeşte pe aproapele tău,* MO 9-12/1959.
IVAN I., *Bunurile bisericeşti în primele şase secole,* Bucureşti, 1937.
ARGHIROPOL I. G., Ce se înţelege *prin avere bisericească,* Bucureşti, 1937.
FOURNERET P., *Ressources dont l'Eglise disposa pour reconstituer son patrimoine,* Paris, 1902.
REDACŢIA, *Despre avere,* TR 4-5/1949.
VELTAN I, *Mîntuitorul Hristos despre avuţiile materiale,* TR 25-26/1960.

COMAN I., *învăţătura creştină despre bunurile economice,* ST 3-4/1951.
COMAN *I„-Bogăţia, piedică în calea mîntuirii,* ST 9-10/1952.
D. B., *Atitudinea credinciosului iaţă de bunurile materiale. Temeiul vieţii omului este... Plinea. Orice om care munceşte are drept la bunurile materiale necesare traiului,* MA 3-4/1957.
DAN M., *Atitudinea iaţă de bunurile obşteşti după concepţia moralei creştine,* ST 9-10/1969.
PAPUC G„ *Bogăţiile materiale după Epistola Si. Iacob,* ST 9-10/1956.
NOROCEL, Ep., *Învăţătura Si. Vasile cel Mare pentru folosirea bunurilor materialo,* GB 5-6/1979.
DAMŞA T„ *Bogăţia şi sărăcia în lumina omiliilor Sf. Vasile cel Mare,* MB 4-6/1979.
NEGOIŢĂ A., *Bunurile pămînteşti după Vechiul Testament,* MO 5-6/1976.
TĂNĂSESCU M., *Despre înţeleapta folosire a bunurilor materiale,* GB 11-12/11969.
BELEA N., *Gînduri despre rolul conştiinţei în chivernisirea bunurilor Bisericii,* MA 7-8/1965.
REGULAMENT *pentru administrarea averilor bisericeşti,* BOR 3-6/1950.

V. **AŞEZAMINTELE BISERICII. INSTITUŢIILE ANEXE**

STAN L„ *Instituţiile* de *asistenţă socială în Biserica veche, O 1-2/195*7
STAN *L.,Societăţile religioase în Biserica veche,* ST 1-2/1956
MĂSLIN M.r *Institutions ecclesiastiques et clerication dans L'Eglise ancienne II-V siecle,* în «Concilium», nr. 47/11969.
SOARE G., *Biserica şi asistenţa socială,* Bucureşti, 1940
SOARE G., *Biserica şi asistenţa socială,* GB 3/1949
SOARE G., *Asistenţa socială a Bisericii în sec. II-1II,* GB 1-2/1949
NONEA C„ *Asistenţa socială prin Biserică,* BOR 3-6/1951
VORNICESCU N., *Instituţii pentru îngrijirea sănătăţii patronate de mănăstirea Neamţ,* MMS 5-6/fl9<62.
GHIŢĂ Ier., *Principii sociale de bază în Si. Scriptură şi Sf. Tradiţie,* MB 1-3/1958.
NEGOIŢĂ A., *Instituţii sociale în Vechiul Testament,* ST 9-10.41950
SOARE G., *Scurtă înfăţişare a stării sociale Ia începutul sec. IV,* GB 1-2/1949
DAMŞA T., *Principiile de bază ale asistenţei sociale creştine după omiliile Sf. Vasile cel Mare,* MB 10-12/1979
GHOLAM S„ *Vasiliada sau instituţia de binefacere a Sf. Vasile cel Mare,* GB 7-8/1973
VĂTĂMANU N., *1600 de ani de 1-a înfiinţarea Vasiliadei — cel dintîi aşezămînt de asistenţă socială şi sanitară,* BOR 3-4/1969
COTLARCIUC N„ *Ocrotirea socială şi Biserica,* Cernăuţi, 1921
ISPIR G., *Biserica in serviciul social,* Bucureşti, 1938
BULAT T. C., *Biserica Moldovei şi aşezămintele spitaliceşti în prima jumătate a secolului al XlX-lea,* BOR 11-12/1972
MOLIN V., *Date noi cu privire la trecutul instituţiilor pentru îngrijirea sănătăţii patronate de mănăstirea Neamţ,* MMS 5-6/1964
BOLOCÂ V., *Semnificaţia medico-istorică a bolniţelor mănăstireşti,* MO 9-10/1969
GOMOIU V., *Biserica şi medicina,* Brăila, 1940
ŞORTAN V., *Funcţia medicală a Bisericii,* TR 12-14/1949.
ŞORTAN V., *Preotul şi plantele noastre medicale,* TR 24-25/1949.

ŞORTAN V., *Preotul şi medicina preventivă,* TR 31-32/1949.
VELEA A., *Rolul preotului în asistenţa bolnavilor şi medicina socială,* BOR 11-12/1941.
VONIGA **N„** *Preotul şi sănătatea poporului,* Sibiu, 1940.
SCRIPOARU Gh.,.*Medicina şi Dreptul,* Iaşi, 1979.
BRĂTE.SCU Gh.„ Etico *socială,* Bucureşti, 1968.
MARINESCU D.,r *Mijloace juridice de ocrotire a sănătăţii,* Bucureşti, 1971.
ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, Mitr. Ardealului, *Biserica slujitoare,*< Sibiu, 1986.

VI. **BISERICA ORTODOXA, BISERICI AUTOCEFALE ŞI BISERICI AUTONOME**

1. Biserica Ortodoxă. Ortodoxia.

BULGAKOV S„ *L'Orthodoxie,* Paris, 1932.
EGLISE LOCALE ET EGLISE UNIVERSELLE, Chambesy-Geneva, 1981.
LANNE E., *L'Eglise locale et l'Eglise universelle,* în «Irenikon», 4/1970.
LANNE E., *Eglises* locales et *patriarchats ă l'epoque des grands conciles,* în «Irenikon», XXX,'1961.
MAXIMU E., *To icumenikon Patriarcbia en ti ortodoxe Ekklisia,* Tesalonic, 1972, Paris, 1975 (1. **fr.).**
MEYENDORF J.,r *Ecclesiastical organisation in the History oi Orthodoxy,* în «St. Vladimir's Seminary Quarterly», 1/1960.
STĂSILOAE D„ *Cîteva trăsături caracteristice ale Ortodoxiei,* MO 5-6/1970.
ŞESAN M., *Ortodoxia. Istoricul noţiunii,* MA 1-2/1956.
BRIA I., *L'Orthodoxie,* Paris, 1979.
SCHMEMANN A., *The Historical Road oi Eastern Orthodoxy,* New-York, 1963.
BRATSIOTIS P„ *Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht,* Stuttgart, 1959.
ZANKOW St., *Die Orthodoxe Kirche des Ostens in Okumenischer Sicht,* Ziirich, 1946.
POPESCU T., Ce *reprezintă azi Biserica Ortodoxă,* Bucureşti, 1941.
POPESCU T., *Vitalitatea Bisericii Ortodoxe,* Bucureşti, 1942.
POCITAN V., *Patriarhatele Bisericii ortodoxe,* Bucureşti, 1926.
POCITAN V., *Geneza demnităţii patriarhale şi patriarhatele Bisericii ortodoxe,* Bucureşti, 1926.
P. N., *Situaţia actuală de drept bisericesc a Bisericii Ortodoxe Răsăritene,* Arad, 1927.
GHIDULIANOVA P. V., *Patriarhii răsăriteni,* MCMVIII (1. rusă).
FRĂŢII ORTODOXE, Moscova, 1908 (1. rusă).
POPESCU T., *Condiţiile istorice ale* formării *vechilor biserici orientale, O* 1/1965.
ŞESAN M., *Despre bisericile orientale necalcedoniene,* MA 7-8/1969.
JANIN R., *Les Eglises orientales et les Rites orientaux,* Paris, 1935.
ALLMEN J. J. v>on, *L'Eglise locale parmi les autres Eglises locales, O* 3/1971.
ZĂGREAN I., *Biserica locală într-o perspectivă euharistiei,* MA 7-9/1980.
' POPESCU D„ *Biserica locală şi comunitatea conciliară, O* 3-4/1977.
ŞAGUNA A.,' *Istoria Bisericii Ortodoxe,* Sibiu, 1860.
POPOVICI E., *Istoria bisericească universală,* I-IV, Bucureşti, 1925-1928.
POPESCU T. şi a., *Istoria bisericească universală, 1-11,* Bucureşti, 1956.
NEGOIŢĂ A., *Cele trei patriarhii creştine din Ţara Simtă,* MO 5-6/1972.
ŞESAN M, I. RĂMUREANU, *Istoria bisericească universală,* MI, Bucureşti, 1975.
CRONŢ G., *Patriarhia ecumenică,* Atena, 1974.
IORGA N., *Istoria vieţii bizantine,* Bucureşti, 1974.
PARGOIRE, *L'Eglise byzantine,* Paris, 1923.

ILIAS A., *Bizanţ, o lume a spiritului şi a dragostei,* MO 1-2/1973; 11-12/1973; 3-4, 5-6/1974.

CĂCIULĂ O., *Bizanţ, o lume a spiritului şi a dragostei,* MO 3-4, 5—6, 7-8/1975 ? 7-9/1978.

JIVI A., *Biserica Ortodoxă din Cipru şi situaţia ei actuală,* ST 1-2/1970.

GHOLAM S., *Biserica Ortodoxă a Antiohiei: organizare şi funcţionare' in prezent,* ST 1-2/1973.

IONIŢĂ V„ *Patriarhia de Alexandria, din 1920 pină astăzi,* BOR 5-6/1972.

BRANIŞTE E„ *Biserica Greciei, O* 2/1967.

CRONŢ G., *Legislaţia bisericească din Grecia,* Bucureşti, 1936.

STAN L., *Noul Statut de organizare al Bisericii Ortodoxe din Grecia,* O 2/1970.

STAN L„ O *nouă Patriarhie : Biserica din Etiopia,* O 1/1960.

YESHANEW H., *Despre autocefalia Bisericii din Etiopia, O* 4/1972.

COLOTELO M., *Biserica Coptă-: Caracteristicile organizării ei,* ST 5-6/1961.

BRANIŞTE E„ *Biserica monofizită coptă,* GB 9-40y(1967.

NOROCEL E„ *Biserica Armeană,* MMS 7-8/1965.

P. R., *L'Eglise Orthodoxe Russe,* Moscova, 1958.

STATOV P., *Biserica Ortodoxă Rusă in U.R.S.S., O* 1/1950.

NAZARIE C„ *Statutul pentru administrarea bisericii ruseşti,* BOR 5/1923.

PISTRUI C„ *Biserica Ortodoxă Rusă (1918-1958),* MA 1-2/1960.

SEVERIN AL, *Organizarea şi activitatea Bisericii Ortodoxe Ruse,* GB 7-12/1959.

IOAN, Arhim., *La jubileul autocefaliei Bisericii Ortodoxe Rusie, (1448—1948),* TR 17-18X1948.

ŞERBĂNESCU N., La a *40-a aniversare a reînfiinţării Patriarhiei Bisericii Ortodoxe? Ruse, O* 1/1958.

ANUICHI S„ *Biserica Ortodoxă Bulgară ds la înfiinţarQa Exal hatului piuă la* jn/iin-*ţarea Patriarhiei,* GB 11-12/1960.

REDACŢIA, *Reîniiinţarea Patriarhiei Bisericii Ortodoxe Bulgare, O* 2/1953.

PISTRUI C„ *Imperiul vlaho-bulgar şi Patriarhia de Tlrnovo, MA* 3-4/1972.

VASILESCU D„ *Bogomilismul,* ST 7-8/1963.

IUFU I., *Scurtă istorie a Bisericii Ortodoxe Sîrbe,* BOR 8-9/1957.

MIRON I. V., *Deosebirea dintre Biserica ortodoxă şi Biserica armeană,* Bucureşti,. 1910.

NOVAK M., *Biserica cehoslovacă,* trad. M. Şesan, MMS 5-6/1963.

ŞESAN M„ *Ortodoxia în Cehoslovacia,* TR 4-5/11949.

ŞESAN M„ *Biruinţa ortodoxiei în Cehoslovacia,* TR 34-35/1950.

ŞESAN M„ *Mitropolia Ortodoxă Cehoslovacă,* MB 9-10/1959.

ŞESAN M., *Proclamarea autocefaliei Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia,* BOR 10-12/1951.

ŞESAN M., *Autocefalia cehoslovacă,* TR 1-2/1952.

PULPEA I., Două noi *Biserici Ortodoxe* Autocefale : Biserica Ortodoxă Polonă şi *Biserica Ortodoxă Cehoslovacă, O* 3/1953.

ŞESAN M., *Biserica Ortodoxă din Cehoslovacia. Biserica Ortodoxă din Polonia,* MO 1-2/1955.

ŞESAN M„ *Mitropolia Ortodoxă Polonă,* MB 9-10/1959.

IHATSU V. K„ *Biserica Ortodoxă Finlandeză,* MO 7-8./(1954.

IONESCU V., *Bizanţul secolelor al Xlll-lea — XV-lea in opera lui Dimitrie Cantemir,* ST 3-4/1973.

POPESCU T. M., *Recunoaşterea autonomiei Bisericii Ortodoxe din China şi hirotonia primului ei episcop,* MO 11-12/1957.

NICA A., *înfiinţarea Episcopiei Ortodoxe Autonome din China,* BOR 5/1956.

NICA A., *Noi paşi în dezvoltarea Ortodoxiei din China,* BOR 3-4/1958.

NICA A., *Negrii ortodocşi din* Africa de *Est şi lupta lor pentru autonomie bisericească,* O 1/1957

REZUŞ P., *Slujirea ca funcţiune esenţială a Bisericii, O* 441965.

NEGOIŢĂ I., *Biserica şi atribuţiile sale,* GB 5-6/1970.

RADU D., *Spiritualitate şi slujire la Sf. Trei Ierarhi,* ST 3-4/11974.

BRIA I., *Slujirea în teologia contemporană, O* 2/1971.

GEORGESCU V. A., *Bizanţul şi instituţiile româneşti pînă la mijlocul sec. al XVIII-lea,* Bucureşti, 1980.

PAPASTATIS Ch., *Aspects* of *the probleme of Autocephaly,* în «Diecomia», 6/1971.

CĂCIULĂ O., *Legea de* funcţionare a *Patriarhiei din Ierusalim,* MO 9-12/1959.

PAPASTATIS Ch., *Aspects de Tautocephalie au sein de l'Eglise Orthodoxe,* în «Dinamica juridica post concilier», Salamanca, 1969.

P. M„ *Biserica Ortodoxă Rusă,* Moscova, 1958 (1. rusă).

STRUCTURES ECCLESIASTIQUES *et conciles dans les* relations entre Orient et Occident, în «Revue de Sciences philosophiques et theologiques», 58/1974.

LE DEVELOPPEMENT DE L'EVOLUTION *ecclesiastique des Eglises non catholiques,* în «Revue de Droit canonique», XXV, 1975.

POPESCU T. M„ *Geneza şi evoluţia schismei,* O 2-3/1954.

2. Biserica Ortodoxă Română

FLOCA I. N„ *Formarea şi dezvoltarea unitară a limbii şi a poporului român de* o *parte şi de alta a Carpaţilor,* MB 7-9/1966.

FLOCA I. N., *Consideraţii privind începuturile creştinismului şi problema existenţei unei Biserici organizate pe pămîntul ţării noastre,* MA 9-10/1972.

PÂRVĂN V., *începuturile vieţii romane la gurile Dunării,* f.a.

MEHEDINŢI S., *Creştinismul românesc,* Bucureşti, fja.

ENACEANU G., *Creştinismul în Dacia şi încreştinarea românilor,* BOR 2/1875.

SAVIN G. I., *Creştinismul în trecutul nostru istoric,* BOR 1-2/1969.

LUPŞA Şt., *Creştinismul românesc a fost de la început ortodox,* ST 9-10/1949.

ŞESAN M., *Organizaţia bisericească veche carpatică,* MA 5-6/1958.

GHIMPU BOLŞACOV, *Scythia Minor prima mitropolie de pe teritoriul ţării noastre,* GB 11-12/1969.

GIURESCU C. C„ *întemeierea Mitropoliei Ungrovlahiei,* BOR 7-10/11959.

MARINESCU C., *înfiinţarea mitropoliilor în Ţara Românească şi în Moldova,* Bucureşti, 1929.

ŞERBĂNESCU N„ *Mitropolia Severinului. Şase sute de ani de Ia înfiinţare,* BOR 11-12/1970.

PĂCURARIU M„ *Istoria Bisericii Rotnâne,* Sibiu, 1972.

PĂCURARIU M.,r *Istoria Bisericii Ortodoxe Române,* I-III, Bucureşti, 1980-1981.
IORGA N., *Istoria Bisericii româneşti şi a vieţii religioase a românilor,* ed. 2, I-II, Bucureşti, 1929-1932.
METEŞ Şt., *Istoria Bisericii* şi a *vieţii* religioase a românilor din Transilvania şi Ungaria, I, ed. 2, Sibiu, 1935.
MOISESCU Gh. şi colectiv, *Istoria Bisericii Române,* MI, Bucureşti, 1957—1958.
VALDMAN Tr., *Principal&le probleme de drept bisericesc cuprinse în vechile legiuiri ale Ţării Româneşti,* GB 3-4/11974.
NEIGEBAUER F„ *Das Kanonische Recht der morgenländischen Kirche in der Moldau und Wallachei,* tn «Neuer Jahrberieht der Geschicfate und Politik», 1847.
SEREDA G., *De la Biserica autocefală la Patriarhia Română, O* 2/1950.
ACTE *privitoare la autocefalia Bisericii Ortodoxe Române,* Bucureşti, 1885.
STAN L., *Pravila lui Alexandru cel Bun şi vechea autoceialie a Mitropoliei Moldovei,* MMS 3-4/1960.
PlRVU C„ *Autoceialia Bisericii Ortodoxe Române,* ST 9-10/1954.
CIUCUR **M.,** *Autonomie şi autoceialie în Biserica Ortodoxă Română,* MMS 3-4/1974.
REDACŢIA, 70 *de ani de autoceialie a Bisericii Ortodoxe Române,* BOR 11-12/4955.
ŞERBĂNESCU N., *Optzeci de ani de la dobîndirea autoceialiei Bisericii Ortodoxe Române,* BOR 3-4/1965.
BRANIŞTE E., *90 de ani de la recunoaşterea autoceialiei Bisericii Ortodoxe Române şi* 50 *de ani de la înfiinţarea Patriarhiei Române,* GB 11-12/1975.
RADU D., *Autoceialia Bisericii Ortodoxe Române, retrospectivă istorică şi aniversarea a 90 de ani de la proclamarea oiicială,* GB 11-12/1975.
RADU D., *Autoceialia Bisericii Ortodoxe Române la a 90-a aniversare,* BOR 3-4/1976.
RĂMUREANU I., *La 90 de ani de autoceialie,* BOR 11-12/1975.
IVAN I., *Telegraful Român şi autonomia Bisericii,* TR 1-2/1953.
VLAD S.,r *Iniiinţarea Patriarhiei Ortodoxe Române,* TR 9-10/1955
PATRIARHIA *Ortodoxă Română, TR* 9-10/'1955.
COMAN P., *Situaţia de drept a Bisericii~Ortodoxe Române de ia începuturi pînă la siîrşitul epocii ianariote,* GB 3-4/1968. ,
COMAN P., *Situaţia de drept a Bisericii Ortodoxe Române de la siîrşitui epocii fanariote pînă la înălţarea ei la rangul de Patriarhie,* GB 7-8/1968.
POP V., *Ortodoxia Română,* Lugoj, 1922.
PULPEA I., *Biserica Ortodoxă, cu specială privire asupra Bisericii Ortodoxe Române,* ST 1-2/1949.
RADU D., *Biserica Ortodoxă Română în istoria, poporului român,* jîOR 1-3/1977.
BISERICA *Ortodoxă Română,* TR 43-44/(1960.
DESPRE *Biserica Ortodoxă Română,* TR 17-19/(1951.
VASILESCU E., *Despre structura unitară şi armonică a Bisericii Ortodoxe Române,* BOR 7-8/1967.
STAN L., *Biserica Ortodoxă Română alături de popor,* GB 6/1950.
DOBRESCU N„ *Istoria bisericii Române.*
LUPAŞ I., *Istoria bisericească a românilor ardeleni,* Sibiu, 1918.
La vie religieuse en Roumanie, Bucarest, 1987.
STĂNILOAE D„ *'Ortodoxie şi românism,* Sibiu, 1939.
CONSTANTINESCU G., *Organizarea vechilor jurisdicţii în Moldova şi Muntenia,* Bucureşti, 1939.
STAN L„ O *Ţară, un Popor, o Istorie,* BOR 11-12/1968.

FLOCA I. N., *L'Autocephalie dans l'Eglise Orthodoxe Roumaine,* în «Kanon», 2 Teii, V, Viena, 1931.

FLOCA L, *Canonicitatea Patriarhiei Române,* MB 9-10/1985.

FLOCA I., VI. FIANGA, *Organizarea bisericească. Biserica de la tormarea statelor feudale pînă ia mijlocul secolului al XVlll-lea,* în «Istoria Dreptului Românesc», I, Bucureşti, 1980.

SPERANŢĂ V., *Dovezi de toleranţă religioasă în Ţările Române,* BOR 7-8/jl965.

SOARE G„ *Titlul de locţiitor al Cezareii Capadociei purtat de mitropolitul Ungrovlahiei,* ST 5-6/1960.

SIMEDREA Tit., *Unde şi cînd a luat tiinţă legenda despre atîrnarea canonică a Scaunelor mitropolitane din Ţara Românească şi Moldova dş Arhiepiscopia de Ohrida,* BOR 9-10/1967.

DRAGOMIR S., *Românii din Transilvania şi unirea cu Biserica* Romei, BOR 9-10/1962.

STÂNILOAE D„ *Restaurarea unităţii Bisericii străbune,* GB 5-6/1949.

MLADIN N„ *Reîntregirea Bisericii Ortodoxe Române,* MA 1-2/1960.

LUPŞA Şt., *Biserica Ortodoxă* Română *din Ardeal şi Ungaria în veacul XV (Ierarhia sa superioară. Mitropolia Ardealului),* MÂ 1-2/1958.

COTOŞMAN G., *Biserica Banatului în epoca turcească. Episcopii loan I şi loan II ai Caransebeşului şi Vîrşeţului. Soarta mînăstirilor şi şcolilor gramaticeşti,* MB 7-12/1961.

BOLDUR A. V., *Biserica în timpul domniei lui Şteian cel Mare,* BOR 7-8/1964.

TURCU N. C., *Biserica din Ţara Românească în timpul domniei Iui Şerban* Canfacuzino *(1678-1688),* BOR 1-2/1965.

DURĂ I., *Biserica din Ţara Românească în epoca lui Matei Basarab,* BOR 5-6/1971.

SC., *Biserica Ortodoxă Română şi noua împărţire administrativă a Ţării,* GB 9-10/1950.

GRAMA A., *Instituţiile calvineşti în biserica românească din Ardeal,* Blaj 1895.

GHIBU O., *Un anachronism şi o siidare : Statul romano-catolic ardelean,* Cluj. 1931.

ENĂCEANU G., *Condica siîntă,* I, Bucureşti, 1886.

'ŞESAN M„ *Despre concordatul papal,* MMS 7-8/1859.

POPESCU T., Concordatul cu papa, Bucureşti, 1927.

GOLDIŞ V., *Concordatul,* Arad.

CONCORDATUL *şi Patriarhia Ortodoxă Română,* Bucureşti, 1929.

MUŞAT A., Cele *două convenţii dintre Statul Român şi Vatican,* Beiuş, 1943.

BĂLAN N., *Biserica împotriva concordatului,* SdMu, 1929.

NULITATEA CONCORDATULUI *dintre România şi Sf. Scaun,* Cluj, 1935.

ABROGAREA CONCORDATULUI, TR 17-18/1948.

BUZAN S., *Regulamentele* organice *şi* însemnătatea *lor pentru dezvoltarea organizaţiei Bisericii Ortodoxe Române,* ST 5-6/1956.

IVAN I., *Statutul Şagunian (o sută de ani de la aplicare),* MA .4-6/1969.

STATUTUL *pentru organizarea şi funcţionarea Bisericii Ortodoxe Române,* Bucureşti, 1949.

STAN L„. *Statutul Bisericii Ortodoxe Române,* ST 7-8/1949.

SOARE G„ *Însemnări asupra noului statut ,de organizare,* GB 5-6/1949.

STATUTUL *pentru organizarea şi* funcţionarea *Bisericii Ortodoxe Române,* TR 18-19/ 1949.

BALCĂ N., *Formarea clerului în Biserica Ortodoxă Română,* MO 1-2/1976. \

LUCRĂRI CU CONŢINUT JURIDIC, RECENT APĂRUTE

ANTONIU, George, POPA Marin, DANEŞ Ştefan, *Codul penal pe înţelesul tuturor,* Editura Politică, Bucureşti, 1988, 504 p.

* * * *Codul penal şi Codul de procedură penală,* 1986, 382 p.

GHIMPU, Sanda, ,*Dreptul Muncii,* Editura didactică şi pedagogică, Bucureşti, 1985, 347 p.

BENDITER, Idil şi MURARU, Ioan, *Dreptul constituţional,* Editura didactică şi pedagogică, 1982, 242 p,

ANTONIU, George şi DANEŞ, Ştefan, *Constituţia cetăţenească şi educaţia juridică,* Editura Politică, 1983, 181 p.

FILIPESCU, Ion P,, *Tratat de dreptul familiei,* Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1989, 557 p.

CĂPREANU, Stelian, COSMOVICI, Paul (coordonator), *Tratat de drept civil,* voi. I, Partea generală, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1989, 400 p.
(în continuare vor apărea alte patru volume : II —• Persoana fizică ; persoana juridică j III — Drepturile reale ; IV — Teoria generală a obligaţiilor. Contracte speciale; V — Succesiuni).

NĂSTASE, Adrian, *Dimensiunea internaţională a drepturilor omului,* Editura Academiei R.S.R., 1989, 192 p.

LEŞ, Ioan, *Proceduri speciale in dreptul socialist român,* Edit. Dacia, Cluj-Napoca, 1989, 256 p.

EMINE5CU, Yolanda, *Opera de creaţie şi dreptul. O* privire comparativă, Edit. Academiei R.S.R., Bucureşti, 1987, 216 p.

COSTIN, Mircea N., *Marile instituţii ale dreptului civil român,* voi. I, Edit. Dacia,. Cluj-Napoca.

ISTRATE, Ilie, *Libertatea persoanei şi garanţiile procesual-penale,* Edit. Scrisul românesc, Craiova, 1984.

* * * *Practica judiciară penală,* voi. I, Partea generală (art. 1—'51 din Codul penal). Coordonatori : dr. George Antoniu, dr. Constantin Bulai, Edit. Academiei R.S.R.,. 1989.

DASEŞ, Ştefan, PAPADOPOL, Vasile, *Individualizarea judiciară a pedepselor,* Edit.. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti.

BACACI, Alexandru, *Raporturile juridice patrimoniale în dreptul familiei,* Edit. Dacia, Cluj-Napoca.

GHIMPU, Dr. Sanda '(coordonator şi autor), Athanasiu Alexandru, Brehoi, Dr. Gheorghe, Mohanu, Dr. Gheorghe, Popescu Dr. Andrei, *Dreptul la muncă.* Codul Muncii comentat şi adnotat, Editura politică, Bucureşti, 1988, 777 p.

CUPRINSUL

»

Pag.

Partea a doua

CONSTITUIREA ŞI ORGANIZAREA BISERICII

f



Redactor : Pr. CONSTANTIN DRAGUŞIN
Tehnoredactor: Ierom. VABTOLOMEU BOGDAN

Dat la cules 25 mai 1986. Bun de tipar 20 oct. 1989. Format 16/70X100, legat l/l. Coli de tipar 36. Comanda nr. 208.

TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC
ŞI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMANE